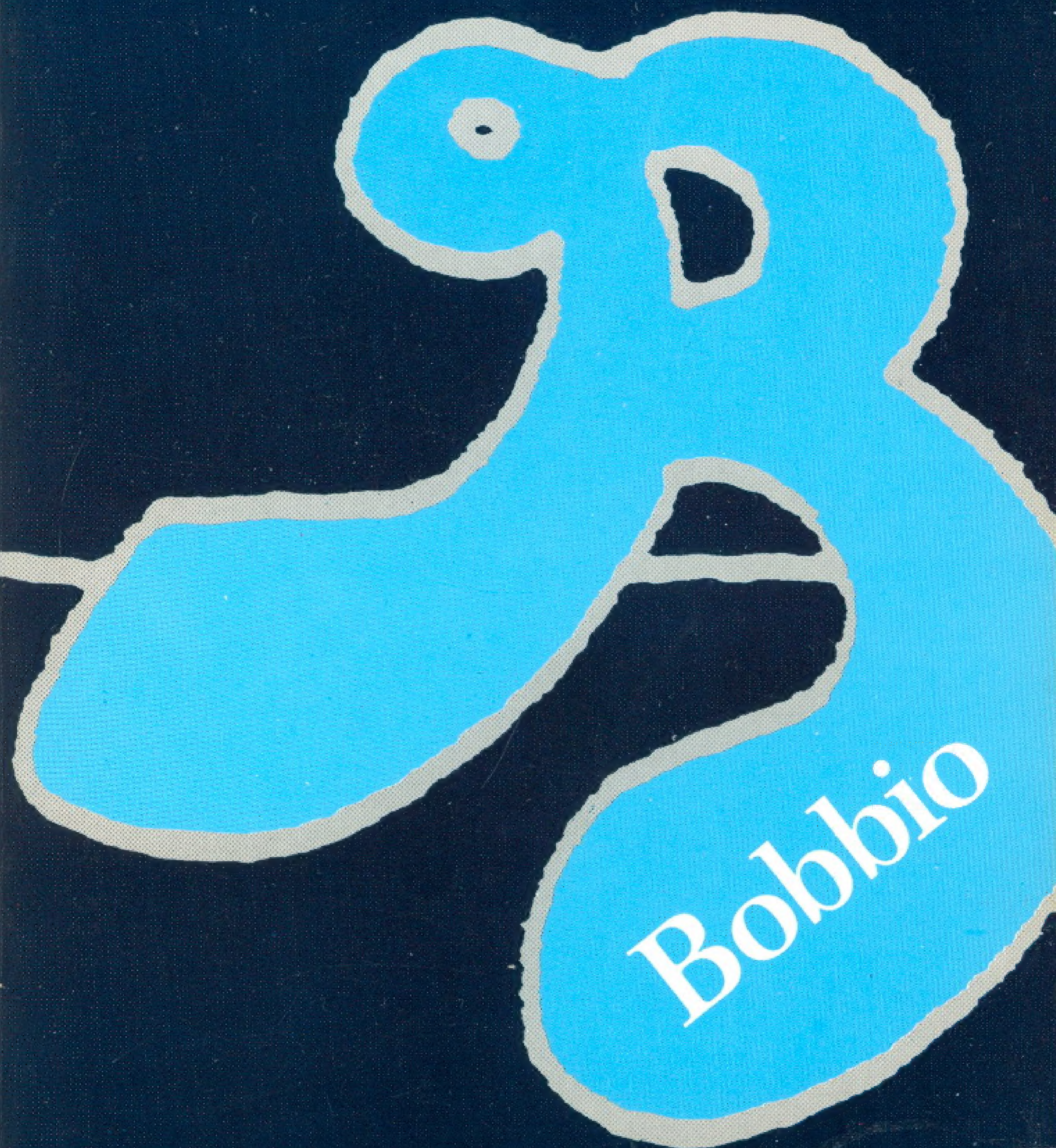
Norberto Bobbio

Igualdad y libertad

Introducción de Gregorio Peces-Barba

Paidós I.C.E. | U.A.B.



Pensamiento Contemporáneo 24

Norberto Bobbio (Turín, 1909) constituye una de las figuras más eminentes del pensamiento italiano de este siglo.
De acuerdo con su doble ocupación, primero como catedrático de Filosofía del Derecho hasta 1972, y luego de Filosofía Política en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de Turín desde esa fecha hasta 1979, ha trabajado tanto en los temas relacionados con la filosofía jurídica, en su triple dimensión de teoría del derecho, teoría de la ciencia jurídica y teoría de la justicia, como con la filosofía política, en la que ha estudiado valores y principios desde el punto de vista del poder y del Estado. En ambas temáticas, el horizonte último de su reflexión ha sido la libertad, la igualdad y el desarrollo moral de las personas. Es autor de una extensa obra, buena parte de la cual ha sido vertida al castellano. De entre sus títulos cabe destacar *Contribución a la teoría del derecho*, *El positivismo jurídico*, *El tiempo de los derechos*, *De Hobbes a Marx* y *El problema de la guerra y las vías de la paz.*
Los trabajos incluidos en este volumen han sido escogidos por el mismo Bobbio como representativos de su quehacer intelectual, por cuanto en ellos la libertad y la igualdad son examinadas en su triple dimensión, inseparable, en el paradigma de la modernidad, de valores morales, políticos y jurídicos.
La introducción ha corrido a cargo de Gregorio Peces-Barba, catedrático de Filosofía del Derecho y presidente de la comisión gestora de la Universidad Carlos III de Madrid.

www.paidos.com

ISBN 84-7509-862-2



Diseño: Eskenazi & Asociados

será su maestro, Giole Solari, que tenía como título «Filosofia e dogmatica del diritto», inspirada en el pensamiento de Gentile.[12] Éste le influyó sólo en aquellos tempranos tiempos, junto con Benedetto Croce, ambos filósofos del idealismo, pero pronto perdió su atractivo para Bobbio por su progresiva adhesión y justificación del fascismo,[13] mientras que el de Croce aumentó y se fortaleció entre los jóvenes intelectuales italianos y también en Bobbio.

Más tarde explicará su evolución frente a Gentile vinculada, quizás, a esa inicial influencia de la doctrina del Estado ético, en sus primeros años.

> «... No puedo verle más que como retórico o como corruptor. Mis colegas filósofos que hablan de él todavía con reverencia me parecen personas que han vivido en otro mundo, con otros afectos, otras experiencias, otras memorias, en un mundo con el que creo no tener ya nada en común».[14]

Dos años más tarde, en 1933, presentará su tesina de licenciatura en filosofía sobre el tema de «La filosofia de Edmundo Husserl», dirigida por Anniba-

12. Véase su discurso inaugural del XI Congreso Nacional de la Sociedad italiana de Filosofía Jurídica y Política (Nápoles y Sorrento, 4-7 de Octubre de 1976) en *La Filosofia del Diritto in Italia nel Secolo XX*, edición de Rinaldo Orecchia Tomo II. Giuffrè. Milán 1977 págs. 16-17 y también 123.

13. Véase la introducción de Bobbio a los *Scritti* de Eugenio Colorni, Florencia, La Nuova Italia, 1975.

14. En «Cultura vecchia e politica nuova», pág. 198, en *Politica e Cultura*, Turín, Einaudi, 1955.

le Pastore. Así, primero la filosofía idealista y la fenomenología, y casi inmediatamente el existencialismo, serán las tres grandes influencias que recibe Bobbio en los inicios de su carrera académica que empezará en 1934,[15] en la Universidad de Camerino. En 1948 obtendrá la cátedra de Filosofía del Derecho en Turín.

Tras la crítica a los sistemas filosóficos señalados, y la búsqueda en el marxismo y en el cristianismo, dos de las grandes fuentes intelectuales de la República italiana en su momento constituyente, a partir de los años 1947 y 1948 se asentará más establemente en la filosofía racionalista o iluminista, expresada en el movimiento neoiluminista, que agrupaba a autores heterogéneos por sus orígenes y por su formación, que tenían en común una oposición al dogmatismo, a la metafísica y al anticientifismo, lo que llevó a Bobbio a estudiar los temas de teoría del derecho, o de teoría política, y poco a poco a acercarse al neopositivismo y a la filosofía analítica, y a ajustar su idea de la filosofía como metodología, y no como gran construcción global de la sociedad del hombre y de la historia.

A partir de 1968 cerrará esa etapa que dura veinte años, y sobre todo lo hará en 1970 en la introduc-

15. Ruiz Miguel señala que su contacto con el existencialismo empieza a partir de 1940, a través de la obra de Nicola Abagnano, que en 1939 publicaba *La struttura dell'esistenza*, y de Luigi Pareyson, que en 1940 daba a la luz *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*. (Véase *Filosofía y Derecho en Norberto Bobbio*, citado pág. 32.)

PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO
Colección dirigida por Manuel Cruz

10. G. Vattimo - *La sociedad transparente*
11. R. Rorty - *El giro lingüístico*
12. G. Colli - *El libro de nuestra crisis*
13. K.-O. Apel - *Teoría de la verdad y ética del discurso*
14. J. Elster - *Domar la suerte*
15. H.-G. Gadamer - *La actualidad de lo bello*
16. G. E. M. Anscombe - *Intención*
17. J. Habermas - *Escritos sobre moralidad y eticidad*
18. T. W. Adorno - *Actualidad de la filosofía*
19. T. Negri - *Fin de siglo*
20. D. Davidson - *Mente, mundo y acción*
21. E. Husserl - *Invitación a la fenomenología*
22. L. Wittgenstein - *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*
23. R. Carnap - *Autobiografía intelectual*
24. N. Bobbio - *Igualdad y libertad*
25. G. E. Moore - *Ensayos éticos*
26. E. Levinas - *El Tiempo y el Otro*
27. W. Benjamin - *La metafísica de la juventud*
28. E. Jünger y M. Heidegger - *Acerca del nihilismo*
29. R. Dworkin - *Ética privada e igualitarismo político*
30. C. Taylor - *La ética de la autenticidad*
31. H. Putnam - *Las mil caras del realismo*
32. M. Blanchot - *El paso (no) más allá*
33. P. Winch - *Comprender una sociedad primitiva*
34. A. Koyré - *Pensar la ciencia*
35. J. Derrida - *El lenguaje y las instituciones filosóficas*
36. S. Weil - *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*
37. P. F. Strawson - *Libertad y resentimiento*
38. H. Arendt - *De la historia a la acción*
39. G. Vattimo - *Más allá de la interpretación*
40. W. Benjamin - *Personajes alemanes*
41. G. Bataille - *Lo que entiendo por soberanía*
42. M. Foucault - *De lenguaje y literatura*
43. R. Koselleck y H.-G. Gadamer - *Historia y hermenéutica*
44. C. Geertz - *Los usos de la diversidad*
45. J. Habermas y J. Rawls - *Debate sobre el liberalismo político*
46. J.-P. Sartre - *Verdad y existencia*
47. A. Heller - *Una revisión de la teoría de las necesidades*
48. A. K. Sen - *Bienestar, justicia y mercado*
49. H. Arendt - *¿Qué es la política?*
50. K. R. Popper - *El cuerpo y la mente*
51. P. F. Strawson - *Análisis y metafísica*
52. K. Jaspers - *El problema de la culpa*
53. P. K. Feyerabend - *Ambigüedad y armonía*
54. D. Gauthier - *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*
55. R. Rorty - *Pragmatismo y política*
56. P. Ricoeur - *Historia y narratividad*
57. B. Russell - *Análisis filosófico*
58. H. Blumenberg - *Las realidades en que vivimos*
59. N. Rescher - *Razón y valores en la época científico-tecnológica*
60. M. Horkheimer - *Teoría tradicional y teoría crítica*
61. H. Putnam - *Sentido, sinsentido y los sentidos*

Norberto Bobbio

Igualdad y libertad

Introducción de Gregorio Peces-Barba

Ediciones Paidós
I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona - Buenos Aires - México

Título original: «Equaglianza» y «Libertà»,
artículos publicados en *Enciclopedia del Novecento* (vol. II, págs. 355-364, y vol. III, págs. 994-1004, respectivamente)

Traducción de Pedro Aragón Rincón

Cubierta de Eskenazi & Asociados

Ediciones Paidós Ibérica, S. A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
http://www.paidos.com
e Instituto de Ciencias de la Educación
de la Universidad Autónoma de Barcelona
08193 Bellaterra
http:/www.paidos.com

ISBN: 84-7509-862-2
Depósito legal: B-11.417/2000

Impreso en Novagràfik, S. L.,
Puigcerdá, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

IGUALDAD Y LIBERTAD

INTRODUCCIÓN

LA FIGURA Y EL PENSAMIENTO DE NORBERTO BOBBIO

Cuando se accede al domicilio de Bobbio, en el último piso de una casa antigua, en la *via* Sacchi, una de las calles laterales de la estación central del ferrocarril en Turín, uno se encuentra con la vivienda típica de un profesor universitario, de un intelectual. Hay libros por todas partes, desbordando su despacho de trabajo, en inglés, en francés, en castellano, en alemán y sobre todo, naturalmente, en italiano, una lengua que Bobbio domina como nadie. Siempre que recibe en su casa a los amigos, con la imprescindible complicidad de Valeria Cova, su esposa desde 1943, está asegurada una conversación apasionante, donde Bobbio, un pesimista biológico y un autocrítico feroz, recorre los temas que le preocupan en cada momento, los últimos libros que ha leído, opina sobre los problemas que se le plantean, y al final siempre aparece, con un libro suyo, con una separata de un artículo que no tienes y que te ofrece con una tímida cortesía, como si fuera algo carente de todo valor.

Cuando hace algunos meses le hablé por teléfono para proponerle un curso sobre su figura y su obra en

la Universidad Menéndez Pelayo,[1] su reacción fue negativa, algo esperado por su forma de ser. Le parecía insólito que durante una semana se hablase de él, por colegas y amigos a los que se iba a molestar en las vacaciones, obligándoles a una aceptación que sólo se produciría por cortesía y por afecto. Por otra parte le resultaba poco justificado lo que en broma llamaba una *beatificazione bobbiana*, y confesaba que le producía pudor, seguramente expresión de su indudable timidez.

Finalmente, tras muchos argumentos e insistentes apelaciones aceptó, porque afirmaba que le era difícil negarse a una petición procedente de España, por otra parte tan gratificante para él, y a un grupo de profesores que conocía hacía muchos años, y que habían contribuido decisivamente a la difusión de su obra en la cultura de lengua española. Es cierto que Bobbio es conocido desde hace muchos años de manera precursora por Elías Díaz y un poco más tarde por mí mismo, por Alfonso Ruiz Miguel, Francisco Laporta, Liborio Hierro, Virgilio Zapatero, Manuel Atienza, Eusebio Fernández, Luis Prieto y Javier de Lucas, el grupo de profesores de Filosofía del Derecho que, vinculados de una forma u otra, como discípulos directos o indirectos, con la común paternidad de Joaquín Ruiz-Giménez, a Elías Díaz y a mí

1. El curso se celebró bajo mi dirección y con la participación de los doctores Llamas Cascón, Ruiz Miguel, Bovero, Eusebio Fernández, Atienza, Guastini, Prieto, De Lucas, Squella, Calsamiglia, de Páramo, Hierro, Pattaro, Rafael de Asís, Pérez Luño, Elías Díaz, y de su editor y amigo de juventud Giulio Einaudi, en la semana del 20 al 24 de julio, en el Palacio de la Magdalena de Santander.

mismo, hemos recibido, en alguna medida importante, su influencia desde hace años. Otros profesores más jóvenes como Jesús González Amuchastegui, Rafael de Asís, María José Fariñas, Ángel Llamas, Javier Ansuátegui, Ernesto Vidal, Marina Gascón, Jerónimo Betegón, Juan Carlos Bayón, etc., y otros, buenos colegas y amigos no directamente vinculados con nuestra escuela como Pérez Luño, López Calera, García San Miguel, Ara, Delgado Pinto, etc., han conocido y contribuido también a difundir el pensamiento de Bobbio en nuestras universidades y medios culturales.

El estudio sistemático de la obra de Bobbio en España se debe en primer lugar al excelente trabajo de investigación, que supuso la tesis doctoral del profesor Ruiz Miguel, publicada en el Centro de Estudios Constitucionales bajo el título de *Filosofía y derecho en Norberto Bobbio*.[2] En ella me parece que se pueden encontrar muchas claves para la comprensión del complejo, no sistemático, y a veces cambiante, pensamiento del profesor turinés. Este estudio es deudor de la obra de Ruiz Miguel, como igualmente todos los estudios que posteriormente se hicieron en España y en Hispanoamérica. En la colección que dirijo en Editorial Debate se han publicado un grupo de trabajos de teoría del derecho de Bobbio, con un estudio introductorio de Ruiz Miguel,[3] y una edición castellana de su *Teoría general*

2. Madrid, 1983.
3. Véase *Contribución a la teoría del derecho*, Madrid, Debate, 1990, anteriormente en Valencia, Fernando Torres, 1980.

del derecho.[4] En estos momentos está en imprenta otro de sus cursos, *Il positivismo giuridico*, con un estudio introductorio de Rafael de Asís.[5] Entre sus publicaciones de historia del pensamiento están igualmente publicados, con estudio introductorio del profesor Ruiz Miguel y traducción de Juan Carlos Bayón, sus *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci.*[6]

Todavía en el campo de la filosofía jurídica se puede señalar también una de las obras últimas de Bobbio, sus trabajos sobre derechos humanos, temas de los que se ha ocupado a partir de los años setenta, aparte de alguna esporádica aportación anterior, y que aparece con el título de *El tiempo de los derechos.*[7] En ese mismo ámbito, finalmente, se debe indicar esta obra que ahora presentamos, que comprende las voces «Libertad» e «Igualdad» que Bobbio redactó en 1979 para el volumen III de la *Enciclopedia del Novecento*,[8] y que, como veremos

4. Edición castellana del profesor Rozo Acuña que se publicó asimismo en Editorial Temis de Bogotá. La versión original son dos cursos de Bobbio, «Teoría della Norma Giuridica» y «Teoria dell'Ordinamento Giuridico», publicados en Turín, Giappichelli, 1958 y 1960.

5. Turín, Giappichelli, reimpresión, 1979, traducción de Andrea Greppi y Rafael de Asís (Editorial Debate).

6. Madrid, Debate, 1985.

7. Traducción de Rafael de Asís, prólogo de Gregorio Peces-Barba. Madrid, Sistema, 1991.

8. Inst. dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1979. La voz «Libertad» está a partir de la página 994, y la voz «Igualdad» a partir de la página 355.

más adelante, se sitúa en la reflexión de teoría de la justicia, que es una de las partes, junto con la teoría del derecho y la teoría de la ciencia jurídica, en que Bobbio divide la filosofía del derecho. La profesora Barrere Unzueta ha escrito recientemente una tesis sobre la influencia de Bobbio en sus discípulos titulada *La escuela de Bobbio. Reglas y normas en la filosofía jurídica italiana de inspiración analítica*, bien trabajada y documentada, que es el último reflejo de ese interés de los universitarios españoles por el pensamiento de Bobbio y su influencia.[9]

En América Latina, además de la *Teoría general del derecho* en la edición de Rozo Acuña en Bogotá, y por impulso de otro de los profesores influidos por Bobbio, el actual rector de Valparaíso, Agustín Squella, se publicó un número especial de la *Revista de Ciencias Sociales*, a finales de 1987, titulado «Norberto Bobbio. Estudios en su homenaje», con más de 20 estudios teóricos sobre su obra.[10] Igualmente, en la colección «Temas» de la propia universidad, se publicó la conferencia «Fundamento y futuro de la democracia», que pronunció en los locales de la facultad el 29 de abril de 1986,[11] y que en parte respondía a la misma preocupación que Bobbio expresó en la conferencia que pronunció en

9. Véase la obra en Madrid, Tecnos, 1990.

10. Véase n. 30 de la citada *Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas, Económicas y Sociales* de la Universidad de Valparaíso.

11. Junto con el estudio de Squella «La definición mínima de democracia de Norberto Bobbio», Valparaíso, 1990.

el Congreso de los Diputados en 1985, por invitación del autor de estas líneas, cuando era presidente del Congreso.

Pero el conocimiento del pensamiento de Bobbio que desborda los círculos académicos hasta ahora señalados, ha hecho que otras obras suyas aparezcan en castellano, en colecciones populares, menos cuidadas en su traducción y sin estudios introductorios, es decir, no preparadas desde la universidad. Así, por ejemplo, entre otras, *Los problemas de la guerra y las vías de la paz*, *El futuro de la democracia* o sus escritos sobre Hobbes. Por cierto que en los escritos sobre Hobbes, un anónimo presentador *amateur* calificaba a Hobbes y a Bobbio de iusnaturalistas. Cuando Bobbio se enteró por mi intermedio de esas calificaciones me escribió una carta llena de buen humor en la que me decía que en la vida le habían llamado muchas cosas pero que iusnaturalista «non mi avevano mai chiamato» (nunca me habían llamado).

Además de esta presencia escrita, Bobbio ha estado, e incluso no ha estado, en España de manera muy oportuna. Entre sus presencias cabe recordar cuatro, dos en el Congreso de los Diputados en 1978 y en 1983, y otras dos en ambientes universitarios, en el Instituto de Derechos Humanos en 1987 y en la Universidad Carlos III de Madrid en 1991, con ocasión de la concesión del premio Pablo Iglesias de la Agrupación de Chamartín de la Federación Socialista Madrileña. El homenaje que la Universidad Menéndez Pelayo le ofreció en Santander se convirtió en viaje frustrado por una enfermedad de la que ya

está recuperado. Su ausencia, cuando debió venir a un Congreso Internacional de Filosofía del Derecho que organizó Legaz Lacambra con Sánchez de la Torre en Madrid en septiembre de 1973, fue como protesta, en la que le acompañó entre otros el inolvidable Renato Treves, por la marginación y la persecución que sufríamos algunos profesores jóvenes antifranquistas, a los que se impedía avanzar en su carrera académica, con nombres como Elías Díaz, García San Miguel, Gil Cremades o yo mismo.

Con estos antecedentes, que no son exhaustivos ni mucho menos, puesto que Bobbio ha visitado también, con motivo de los viajes señalados, las universidades de Valencia, Granada, Sevilla, Salamanca y Barcelona, se entiende el interés por su figura y por su pensamiento y su influencia en nuestro país.

La obra de Bobbio

Bobbio nació en Turín el 18 de octubre de 1909, de una familia de la burguesía ilustrada; su padre era cirujano. Realizó sus estudios primarios y secundarios en su ciudad natal, comenzando la carrera de Derecho en 1927 en la Facultad de Turín, aunque más tarde se matriculará igualmente en la de Filosofía, con la intención, que él cuenta cuando se refiere a aquellos años, de dedicarse a la enseñanza de la historia.

Se licencia en Derecho en 1931 con una tesina, dirigida por el profesor de Filosofía del Derecho, que

ción a la recopilación de sus trabajos sobre *Carlo Cattaneo, una filosofia militante,*[16] y acentuará sus planteamientos analíticos, sin dejar de impulsar una filosofía liberal socialista que influirá decisivamente, sobre todo, en su filosofía política.

Como catedrático de Filosofía del Derecho en Turín y después de Filosofía Política a partir de 1972 en la Facultad de Ciencias Políticas hasta 1979, en que se jubila, ha escrito muchos libros, y muchos trabajos en revistas científicas, y ha publicado cientos de artículos en la prensa, especialmente en *La Stampa* de Turín.[17]

Explicará su paso a la cátedra de Filosofía Política como una invitación de su gran amigo Passerin d'Entrèves, que fue su primer titular, y decano de la entonces recién creada Facultad de Ciencias Políticas, que le propuso cuando se jubiló en ese año de 1972.

Desde 1968, Bobbio había sufrido mucho lo que él llama «el terremoto del sesenta y ocho», que le había afectado personalmente porque los «estudiantes en continua ebullición revolucionaria no se interesaban ya por los estudios de teoría del derecho...», Y añade: ...«Dense cuenta, aunque como aficionado, desde 1954 había comenzado a ocuparme de un curso de lógica deóntica para unos estudiantes que invocaban la imaginación al poder...».[18]

16. Turín, Einaudi, 1971.

17. Véase *Terza página. L'utopia Capovolta*, recopilación de los artículos en *La Stampa*, Turín, 1990.

18. Traducción del texto enviado por Bobbio para el curso de Santander (por fax desde *La Stampa* de Turín, y corregido por él). Se publicará próximamente en el volumen que recoja su homenaje celebrado en la Universidad Internacional (Universidad Carlos III de Madrid, Boletín Oficial del Estado, Madrid, 1993).

En su obra se ha ocupado de filosofía jurídica, en su triple dimensión de teoría del derecho, teoría de la ciencia jurídica y teoría de la justicia, aunque él duda que en su obra exista una teoría de la justicia comparable con su teoría del derecho.[19] Sus escritos sobre derechos humanos y sus análisis sobre libertad e igualdad, que estamos introduciendo, desmienten esa impresión suya. En esta idea coincidirá también el profesor Ruiz Miguel, para quien en Bobbio se dan, aunque no de manera sistemática, «... los dos temas fundamentales de toda teoría de la justicia, el metodológico y el ideológico, donde se plantea "el estatuto epistemológico de los valores"»[20] desde una posición doctrinal de socialismo liberal, o si se quiere donde defiende al tiempo el sistema parlamentario representativo y la democracia social.

De todas formas, su teoría del derecho, especialmente su estudio de la norma y del ordenamiento, tiene una gran consistencia en la línea, como Hart, de perfilar y matizar la ingente obra kelseniana, de la que se nutre y de la que se aparta, como hombre de pensamiento libre que huye del escolasticismo. Me

19. Lo afirma en carta al profesor Ruiz Miguel, escrita en 7 de junio de 1978. Véase *Filosofía y Derecho en Norberto Bobbio*, citado pág. 309.

20. Ruiz Miguel, obra citada, pág. 429.

parece necesario señalar el perfil positivista moderado o, como él mismo dice, que rechaza el positivismo ideológico que reduce la justicia a validez, al modo hobbesiano, y en ese sentido es excelente exponente su curso sobre el positivismo jurídico, ya señalado, que constituye una síntesis de sus dos cursos anteriores sobre la norma y sobre el ordenamiento. En esta obra aparece también clara su idea sobre el puesto del análisis histórico en la teoría del derecho y en general en la filosofía jurídica. No es partidario de una historia general, sino de estudios históricos en cada uno de los grandes temas. Así, las más de cien páginas dedicadas a la historia de la aparición del positivismo, al tiempo que desmienten las aproximaciones abstractas y los análisis que marginan a la historia, descartan también estudios históricos de las ideas jurídicas, de carácter general.

Creo que se debe llamar también la atención sobre la existencia en la obra bobbiana de una conexión entre la teoría del derecho y la teoría de la justicia, no tanto en esos estudios iniciales de carácter estructural, como en sus estudios funcionales, incorporados a la obra *Dalla Struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto,*[21] y algunos de ellos incorporados a la *Contribución a la teoría del derecho* en castellano. Allí, en efecto, las exigencias de la igualdad, la satisfacción de las necesidades básicas, encuentran su reflejo en la teoría del derecho, a través de la aparición de una nueva función que Bobbio añade a las tradicionales funciones garantizadora y represora de la cultura jurídica liberal: la función promocional para convertir en eficaces y reales en la sociedad esas exigencias alumbradas desde la teoría de la justicia.

21. Milán, Edizioni di Comunità, 1977.

También se ha ocupado de filosofía política en sus estudios sobre la guerra y la paz, sobre clásicos políticos (desde Hobbes a Marx o Gramsci), sobre el socialismo liberal, sobre la democracia, sobre el principio de las mayorías, y también a través de numerosas voces en el *Dizionario di politica*, como desobediencia civil, despotismo, fanatismo, oligarquía, marxismo, pluralismo, política, ciencia política, etc.[22] Otras voces escritas para la Biblioteca Einaudi, como *democrazia, dittatura* (vol. IV, Turín, 1978), *Publico privato* (vol. XI, Turín, 1980), *Società Civile e Stato* (vol. XIII, Turín, 1981), las ha recogido en un volumen importante, *Stato, Governo, Società. Per una teoria generale de la politica.*[23] Se ha permitido incluso reflexiones sobre temas alejados de sus intereses y ámbitos habituales de investigación,

22. Para la bibliografía de Bobbio véase la excelente disponible en Ruiz Miguel, *Filosofía y derecho en Norberto Bobbio*, citada págs. 431 a 499, donde recoge ya los trabajos de Carlo Violi, «Bibliografia degli scritti di Norberto Bobbio», 1934-1964 (*Studi Senesi* III, Serie XIV, Siena, 1965, págs. 121 a 186), y de Patrizia Borsellino, «Norberto Bobbio e la teoria generale del Diritto. Bibliografia ragionata 1934-1982» (*Quaderni di Filosofia analitica del Diritto*, n. 4, Milán, Giuffrè, 1983.)

23. Einaudi, 1.ª ed., 1978. Reimpresiones, 1980, 1981 y 1985, que es la que estamos citando.

como en el prólogo a la obra de uno de sus discípulos, Nello Morra, *I cattolici e lo Stato*.[24]

Su recopilación de trabajos de ciencia política *Saggi sulla scienza politica in Italia*,[25] incorpora estudios sobre la sociología, la crítica de las ideologías y la teoría de la argumentación en Pareto, comparaciones entre Pareto y Marx, Mosca y la ciencia política, y Mosca y la teoría de la clase política, entre otros.

Filosofía política y teoría de la justicia

La filosofía política de Bobbio es la otra cara de la moneda de su teoría de la justicia. En la primera contemplará los valores y los principios desde el punto de vista del poder y del Estado, y en la segunda desde el punto de vista del derecho, aunque en ambos casos el desarrollo moral de las personas, siempre desde una ética laica, su libertad y su igualdad, son los fines o las metas de esas reflexiones. Aunque los conecta, se esmera en distinguir entre poder y derecho, y así, en esa obsesión tan suya por distinguir y matizar, para el primero, desde la filosofía política, prefiere hablar de legitimidad del poder y

24. En el prólogo, por cierto, no recogido en la bibliografía del profesor Ruiz Miguel, hace una muy certera comparación entre Mounier y Maritain, los dos personalistas católicos, señalando la mayor hondura y madurez del segundo. *I Cattolici e lo Stato*, Milán, Edizioni di Comunità, 1961.

25. Laterza, Bari, 1969.

para el segundo, desde la filosofía jurídica, prefiere hablar de justicia del derecho. Como Heller en su teoría del Estado, Bobbio vincula indisolublemente como dos siamesas a ambas realidades, que no se pueden entender la una sin la otra.[26]

En la teoría de la justicia su dimensión metodológica arranca de una crítica al iusnaturalismo y varía desde una primera época, donde acepta que los juicios de valor han de contar con los juicios de hecho, a una segunda, donde acepta la tesis de la falacia naturalista y la imposibilidad de deducir los valores de los hechos. No estoy seguro de que hoy esté tan generalmente aceptada en la filosofía moral, política y jurídica esa tajante separación. En todo caso, tanto un emotivismo en el origen de los valores que aparece, por ejemplo, en su trabajo sobre el fundamento de los derechos humanos, como un historicismo, que rechaza la existencia estable y permanente de valores abstractos válidos para cualquier tiempo, y finalmente un esfuerzo de racionalización en la comprensión de esos valores y sus derivados, como los derechos humanos, son componentes imprescindibles para la identificación del edificio bobbiano de la teoría de la justicia.

Su emotivismo se expresa muy claramente en este texto: «Pero los valores últimos a su vez no se justifican, se asumen: aquello que es último, propiamente porque es último, no tiene ningún fundamen-

26. Véase *Contribución a la teoría del derecho*, edición de Ruiz Miguel citada.

to».[27] Su historicismo, tan presente en toda su obra, se refleja en este texto a la introducción que preparó en octubre de 1990 para su libro *L'Età dei diritti (El tiempo de los derechos):* «Desde el punto de vista teórico he sostenido siempre y continúo haciéndolo, que los derechos humanos por muy fundamentales que sean, son derechos históricos, es decir, nacen gradualmente, no todos de una vez y para siempre, en determinadas instancias, caracterizadas por luchas por la defensa de nuevas libertades contra viejos poderes...».[28] El esfuerzo de racionalización se produce tanto en la posibilidad de razonar y argumentar en los temas de justicia, en la comparación entre valores, etc., como en el esfuerzo de ordenación, desde lo que podríamos llamar una construcción comprensiva, utilizando el método analítico, en trabajos como *Derechos del hombre y sociedad*, uno de los más recientes, que Bobbio preparó para el Congreso Internacional de Sociología del Derecho, que tuvo lugar en Bolonia a finales de mayo de 1988, o *El tiempo de los derechos*, que recoge la lección que Bobbio pronunció por invitación mía en el Instituto de Derechos Humanos en septiembre de 1987. Por cierto, que tanto en la introducción señalada como en este último artículo, Bobbio acepta las etapas de evolución de los derechos en la historia que he propuesto, como procesos de positivación,

27. «Sobre el fundamento de los derechos del hombre», en *El tiempo de los derechos*, citada, pág. 56.

28. En la introducción a *El tiempo de los derechos*, citada, págs. 17 y 18.

de generalización y de internacionalización, añadiendo una última que denomina de especificación para recoger el paso de los derechos desde el hombre abstracto al hombre concreto, lo que es, a mi juicio, muy razonable.

Probablemente, junto con *El tiempo de los derechos*, las dos voces de diccionario sobre libertad e igualdad ya señaladas marquen este esfuerzo de aproximación analítica racionalizadora del fenómeno de los dos principales valores, guía de producción y de interpretación del derecho y de comportamiento de los poderes públicos.

En estos trabajos y en *El tiempo de los derechos* aparecen claros dos rasgos identificadores del pensamiento de Bobbio en estas materias. Por una parte, la conexión de los temas de teoría de la justicia –derechos humanos– con los de filosofía política, democracia y paz.

> «Derechos humanos, democracia y paz, son tres elementos necesarios del mismo movimiento histórico: sin democracia no existen las condiciones mínimas para la solución pacífica de los conflictos. Con otras palabras, la democracia es la sociedad de los ciudadanos, y los súbditos se convierten en ciudadanos cuando se les reconocen algunos derechos fundamentales; habrá una paz estable, una paz que no tenga a la guerra como alternativa, sólo cuando seamos ciudadanos no ya solamente de este o aquel Estado, sino del mundo».[29]

29. Véase *El tiempo de los derechos*, citado, pág. 14.

Es de nuevo la utopía kantiana reformulada por Bobbio. En los trabajos sobre la libertad e igualdad, estos temas y la idea de justicia se relacionan con el poder político, con el liberalismo y con la democracia, aunque también se afirman frente a los monopolios ideológicos y económicos.

Por otra parte, el contenido de una ideología liberal socialista, siempre crítica y casi siempre poco optimista, se desprende también de todos sus planteamientos de teoría de la justicia. Baste en relación con los derechos humanos este botón de muestra, tan significativo.

> «...Nacen cuando el aumento del poder del hombre sobre el hombre, que acompaña inevitablemente al progreso técnico, es decir, al progreso de la capacidad del hombre de dominar la naturaleza y a los demás, crea nuevas amenazas a la libertad del individuo o bien descubre nuevos remedios a su indigencia: amenazas que se desactivan con exigencias de límites al poder; remedios que se facilitan con la exigencia de intervenciones protectoras del mismo poder. A las primeras corresponden los derechos de libertad o una abstención del Estado, a los segundos, los derechos sociales o un actuar positivo del Estado...».[30]

Estamos ante un rechazo de la distinción de Isaiah Berlin entre libertad positiva y negativa, perniciosa para una integración de los derechos económicos y sociales en el estatuto de los derechos, y estamos también en la conexión de Bobbio con un pensamiento que, arrancando de Louis Blanc, pasando por Bernstein y los austromarxistas, llega a Carlo Rosselli y a su obra sobre el socialismo liberal, prologada en una de sus ediciones, y ya se ve que no es casual, por nuestro autor.[31]

30. Obra citada, págs. 18 y 19.

El talante intelectual y el compromiso político

Dentro del panorama general que estamos tratando sobre su figura y sobre su pensamiento, este apartado es adecuado para comprender no sólo ese constante tejer y destejer del pensamiento de Bobbio, que nunca ha pretendido una síntesis global, expresada en tratados generales, y que sin embargo hace un esfuerzo de análisis y de claridad en todos sus trabajos, que se contradice, que cambia y que modifica sus posiciones, en una constante autocrítica, sino también su fundamental pesimismo, acentuado sobre todo en los últimos años quizás en parte por la pérdida de las ilusiones que para él supuso la instauración de la República, como salida definitiva al fascismo y a una monarquía que lo apoyó y lo sostuvo hasta los orígenes de la derrota militar. Ese pesimismo se puede compartir en parte desde parámetros españoles, si comparamos las ilusiones y los sueños de la transición y de la elaboración de la

31. Prólogo a *Socialismo liberale*, edición de John Rosselli, Turín, Einaudi, 1979, págs. VII a XXXIX.

Constitución con un panorama más crispado donde constatamos que reaparecen algunos viejos fantasmas de nuestra historia, que el antiliberalismo y el dogmatismo sectarios no han muerto y que nuevas fes militantes y excluyentes aparecen y son adoradas.

En Bobbio esta tendencia pesimista es especialmente apreciable en estos temas de reflexión sobre la justicia, al comparar los valores con la realidad. Dos textos son significativos, como paradigma de esa actitud.

Acabará su introducción al libro sobre los derechos humanos con estas frases:

> «No se explicaría la contradicción entre la literatura enaltecedora del tiempo de los derechos y la denunciante del conjunto de los "sin derechos". Pero los derechos de los que habla la primera son solamente los preanunciados en las asambleas internacionales y en los congresos; de los que habla la segunda son los que la gran mayoría de la humanidad no posee de hecho».[32]

Sólo Europa y parte de América y de Oceanía son regiones donde la cultura política y jurídica desmiente en parte este desolador diagnóstico.

El segundo texto concluye su análisis de la voz libertad:

> «... En este siglo no conozco utopías, ideaciones fantásticas de la sociedad futura, que no describan universos de dominación y de desolado conformismo. La única esperanza es que, también esta vez, los incautos profetas no tengamos razón...».[33]

32. *El tiempo de los derechos*, edición citada, pág. 22.

Finalmente, otro rasgo que permite a mi juicio entender el talante intelectual de Bobbio es su disposición a la disputa intelectual y a la polémica para denunciar y para luchar contra aquellas corrientes sociales, económicas y políticas que ponen en peligro o afrontan esos ideales asumidos trabajosa pero firmemente por Bobbio a lo largo de su vida. Esta tendencia de su personalidad se manifiesta en varios contextos, el fascismo, el comunismo, el economicismo como moral y la corrupción, por señalar los más significativos. Formalmente se expresa en artículos de periódicos, o en revistas políticas, aunque atraviesa también explícita o implícitamente su obra más científica.

Partiendo de una posición más neutral, y crecido en un ambiente patriótico, se fue progresivamente alejando a partir de 1934 del conformismo ante el fascismo, posiblemente por influencia de Croce, de Gobbetti o de Cesare Pavese, que abandonaba por aquellos años un esteticismo que quería huir de la realidad italiana. Un biógrafo de Pavese, Davide Lajolo, escribirá sobre éste algo que se puede aplicar a

33. Traducción del autor de estas líneas, antes de la traducción que acompaña a esta edición, del original italiano en edición citada, pág. 1005.

Bobbio: «los intelectuales que buscaban la evasión del fascismo a través de una vía autónoma, en el mundo del arte y de la cultura, no podían salvarse...».[34] De este modo fue abandonando poco a poco su actitud pasiva.

Así, ya es arrestado el 15 de mayo de 1935, con sus amigos de Giustizia e Libertà, y se incorpora el mismo año a la *Rivista di Filosofia*, donde influía grandemente un profesor, Piero Martinetti, expulsado de la universidad en 1931 por negarse a prestar juramento de fidelidad al régimen, y donde colaboraban notorios antifascistas como Croce, Solari, el maestro de Bobbio, De Ruggiero, el autor de la conocida *Historia del liberalismo*, o Allessandro Levi.

En Camerino conectó con Aldo Capitini y Guido Calogero, que frente al socialismo liberal presente en Giustizia e Libertà, defendían un liberalsocialismo donde el sustantivo socialismo se convertía en adjetivo y donde había además una influencia ético-religiosa.

Con las primeras leyes antirracistas, que produjeron, entre otras, la salida de Italia al exilio del profesor Renato Treves, uno de los grandes amigos de Bobbio, escribió en la *Rivista di Filosofia*, refiriéndose a Max Scheller: «... no hay nunca en él la pre suntuosidad y la estrechez moral del racista...». Por cierto que Treves recordó «la solidaridad de Bobbio en 1938, el año en que por las leyes raciales dejé familia, maestros y amigos y partí para la Argentina en busca de trabajo...».[35]

A partir de 1940-1941 empezó a combinar sus trabajos teóricos, la defensa de la lucha contra las leyes injustas y de la revolución con ideas, y la crítica de la revolución sin ideas, es decir, el fascismo,[36] con una militancia política en el Partito d'Azione, resultado de la confluencia entre Giustizia e Libertà y el movimiento liberalsocialista, a partir de julio de 1942. Trabajó activamente en el desarrollo y extensión del partido en Padua y su región, y ayudó a la captación de profesores y estudiantes como Enrico Opocher o Mario del Pra. En diciembre de 1943, Bobbio fue arrestado en Padua y encarcelado en Verona durante cuatro meses, como sospechoso de actividades antifascistas. Desde que consiguió la libertad representó al Partito d'Azione en el Frente degli intelletuali y en el Comitato di liberazione della scuola. En ese contexto carece de relevancia una carta que Bobbio dirigió en 1935 al Duce con carác-

34. *Il vizio assurdo. Storia di Cesare Pavese*, Milán, Saggiatore, 1960, pág. 243. En una de las obras que recuerdan etapas de su vida, «Cultura vecchia e politica nuova», publicada inicialmente en la revista *Il Mulino* y reproducida en *Politica e Cultura*, ya citada, dirá: «... Entre quienes habían resistido al fascismo (y yo tuve la fortuna de que algunos estuvieran entre mis profesores de instituto y de universidad) y quienes habían cedido durante largo tiempo, no estuve convencido de que tuvieran razón los primeros. Era propenso a darles la razón en el plano moral pero no en el político...», pág. 198.

35. En un artículo sobre Bobbio cuando éste se jubiló en 1979: «Bobbio, la volontà della ragione», 21 de mayo de 1979, *Il Giorno*, Milán.

36. Véase *Lezioni di Filosofia del Diritto*, Bolonia, La Giafolito, 1941, págs. 25 a 29.

ter exculpatorio, aprovechando sus vínculos y la militancia obligatoria para evitar la prisión. Recientemente, y sin duda por gentes que prefieren hacer creer que todos son iguales, la ha publicado la revista *Panorama* del 21 de junio de 1992. La fortaleza moral de Bobbio, sin duda, les parecía insultante y era necesario quebrantarla. En Italia parece que no tuvo repercusión, ni sirvió desde luego para descalificar a Bobbio. En España también ha tenido eco la noticia, pero creo que tampoco ha sido efectiva. Aquí hemos vivido situaciones similares y yo recuerdo en mi época de abogado en ejercicio, cuando defendí cerca de quinientos casos ante el Tribunal de Orden Público, la búsqueda constante de certificados y testimonios de adhesión al movimiento para exculpar a los militantes antifranquistas, no notorios, o no destapados, que estaban procesados o detenidos. Recuerdo también que todos los profesores, desde los ayudantes a los catedráticos, teníamos que firmar la adhesión al Movimiento para ser contratados. Probablemente el más afectado sea el propio Bobbio, tan autocrítico, tan exigente consigo mismo.

En *La Stampa* del martes 16 de junio de 1992, Bobbio se enfrentará con el problema con una autocrítica feroz. Para él las exculpaciones, las justificaciones y las explicaciones que llevan a comprender el supuesto que le llevó a escribir aquella carta, incluidas, sin duda, las que yo acabo de explicar referentes a la situación española, no son relevantes. No le preocupará la repercusión ni la polémica, pero, dirá, lo que «... me ha turbado y creado un sufrimiento del que no llego a librarme... es la carta misma. El hecho de haberla escrito. Me considero culpable aún ahora y no es posible que no comprendiera que era culpable en el mismo momento en que la escribí. Si bastase el arrepentimiento sólo para cancelarla, me sentiría absuelto ante mí mismo. La vida de un hombre es un conjunto de actos que se vinculan los unos a los otros, y debe ser juzgada no en su conjunto, sería demasiado cómodo, sino acto por acto. Las culpas son incancelables y un día u otro se pagan. Y es justo que seamos llamados, en cualquier momento, a rendir cuentas». Quizás este párrafo explica mejor que nadie su irreductible personalidad. Al leer este texto le llamé por teléfono y le reproché una visión demasiado juridicista de la culpa moral. Son los delitos los que se juzgan caso por caso, la moralidad se juzga por toda una vida, y él mismo se contradice al afirmar que «la vida de un hombre es un conjunto de actos que se vinculan los unos con los otros». Cuando le presenté el argumento y puse de manifiesto su contradicción, me dijo riendo: «... eres un buen abogado, pero como soy un laico que no me sirven las absoluciones, tengo que cargar con mi culpa». Creo que pocos le van a seguir en esos argumentos.[37]

En su actividad política llegará a presentarse, sin

37. En el ejemplar de *La Stampa* señalado se recogen las repercusiones de la publicación por la revista *Panorama* el dia anterior de la carta de Bobbio, que era del 8 de julio de 1935, con opiniones como la de Giorgio Bocca, Lucio Colletti, Furio Díaz, Gianni Vattimo, Alessandro Galante, Giulio Einaudi o Vittorio Foa.

éxito, a las elecciones municipales de abril de 1946, y en agosto a las constituyentes. El Partito d'Azione era un partido de intelectuales y los votos fueron para el P.S.I. Por eso se disolvió en 1946, después del fracaso electoral. Desde entonces su militancia y su acción práctica se han movido, al margen de los partidos, no de la ideología, establemente socialista-liberal, en el mundo de los escritos y de las intervenciones públicas.

Muestra de ello es el frente que abre ante el totalitarismo comunista, que se recoge en *Politica e Cultura*, en debate con Togliatti, que firma sus artículos con el seudónimo de Roderigo di Castiglia, con Bianchi-Bandinelli y con Della Volpe.[38] También su defensa de Danilo Dolci, tanto en un prólogo al libro *Banditi a Partinico*, donde éste cuenta su experiencia en la lucha contra la miseria y la pobreza en un pueblo de Sicilia, como en su actuación como testigo en el proceso que se llevó contra él.[39] Igualmente su crítica a la magistratura italiana, después de la explosión de Piazza Fontana en Milán, en

38. La polémica se extiende desde 1952 a 1955, probablemente los años más duros de la guerra fría. Para una noticia exhaustiva de todas las intervenciones véase Ruiz Miguel, *Filosofía y derecho en Norberto Bobbio*, citada, nota 260, pág. 401.

39. Véase *Banditi a Particaco*, Bari, Laterza, 1955, con prólogo de Bobbio. El proceso que se siguió contra Dolci por inducir a los campesinos parados a ocupar las tierras no cultivadas lo cuenta Bobbio en «Ricordo di Piero Calamandrei», que fue el abogado de Dolci, recogido en *Italia Civile. Ritoratti e testimonanze*, Lacaite, Manduria-Bari, Pengia, 1964, pág. 264.

«Quale giustizia, quale legge, quale giudice»,[40] y su compromiso progresista, socialista, y luego partidario incluso de la unificación de la izquierda.[41] En los últimos tiempos, Bobbio se ha alejado de la política activa y del partido socialista, con el que ha sido especialmente crítico.

Craxi, el secretario general del P.S.I., definió a Bobbio en televisión, en febrero de 1983, como «un filósofo que ha perdido la sabiduría».[42] Me parece que es una buscada agudeza, que descalifica a quien la pronuncia. Muchas veces desde el poder se soportan menos las críticas que vienen de los intelectuales con la misma ideología, porque se tiene una concepción instrumental del hombre de pensamiento y de razón, al que se le atribuye una función justificadora de lo que hace el político. Cuando eso no es así, como en el caso de Bobbio, la descalificación se suele producir. No me extrañaría que la filtración de la carta de 1935, a la que me he referido antes, se hubiera producido desde esos sectores más que desde la derecha o de grupos más lejanos a Bobbio.

En los últimos años, Bobbio lucha contra la economía como fe militante, contra la corrupción, contra

40. En *Qualegiustizia*, II, n. 8, marzo-abril de 1971, págs. 268-274.

41. Véase «Gli intellettuali e il potere», *Mondoperaio 10*, n. 11, noviembre de 1977. Sobre la convergencia de la izquierda véase «Quale socialismo», Turín, Einaudi, 1976. Hay traducción castellana en Barcelona, Plaza y Janés, 1977.

42. Citado por Ruiz Miguel en *Filosofía y derecho en Norberto Bobbio*, citado, nota 315, pág. 422.

la violencia, y reflexiona sobre la crisis del comunismo. No es casualidad que todos los artículos de casi diez años en *La Stampa* se hayan publicado con el subtítulo de «L'utopia capovolta», refiriéndose a la derrota de la utopía comunista y al desafío que la democracia tiene ante sí para resolver los problemas que provocaron la aparición de esa utopía y que siguen presentes.

Artículos como «Mercato politico» o «Il profitto e il potere», denuncian esa economía como moral, la fe militante en el mercado que cubre el vacío que han dejado otras fes anteriores y que están en el museo de la historia, desde el nacional-catolicismo hasta el marxismo. Otros, como «la violenza oscura», «La catena dei violenti» o «La logica del terrorismo», afrontan críticamente esos problemas irracionales de los que quieren imponer su ideología, matando y aterrorizando a los demás. También en España sabemos desgraciadamente de eso. Por fin, otros se refieren a la crisis del Estado y a la corrupción. Así, «Nel laberinto dell'anti stato», «La crisi è permanente» o «Il potere in maschera».

La libertad

Como ya hemos apuntado, estos dos trabajos sobre libertad e igualdad se pueden situar en esa encrucijada donde se reúnen la reflexión sobre la política y el derecho, la filosofía política y la jurídica, e incluso se podrían añadir las necesarias raíces de filosofía moral que también son imprescindibles para una comprensión de esos valores, que en el paradigma de la modernidad son inseparables en sus tres dimensiones. Aparecen en el ámbito de la moralidad, como prolongación de la personalidad humana y de su dignidad, se asumen por una determinada concepción del poder liberal, democrática y socialista, siendo esas tres aportaciones a mi juicio imprescindibles, y se realizan en una idea del Estado de derecho. Libertad e igualdad son, pues, valores morales, políticos y jurídicos.

De todas formas, los valores que Bobbio estudia son centralmente los de libertad e igualdad en la vida social, en las sociedades políticas y su derecho, y así los podríamos identificar con la libertad igualitaria de carácter social jurídico y político.[43]

De temas próximos o conexos se ha ocupado desde el punto de vista de la relación del poder con los derechos fundamentales como límite del poder político, a los que considera derechos de libertad, y situando a esos valores como criterios de legitimidad.[44] También se ha ocupado en alguno de los trabajos publicados en *L'Età dei diritti*, como la misma introducción, «Igualdad y dignidad de los hombres»,

43. Véase mi *Curso de derechos fundamentales*, I. Teoría general, III-8. La libertad social, política y jurídica, Madrid, Eudema, 1991, págs. 184 y siguientes, con un enfoque deudor de estos escritos de Bobbio, pero con variables y matices distintos, y un ensayo de integración con las ideas de libertad de elección y de libertad moral.

44. Véase *Stato, Governo, Società*, citado, pág. 91.

«El tiempo de los derechos» y «Derechos del hombre y sociedad».[45]

En dos de los primeros cursos que impartió después de la guerra, «Lezioni di Filosofia del Diritto», de 1945, e «Introduzione alla Filosofia del Diritto», de 1948, se ocupa sobre todo de la relación igualdad-libertad, o de la igual libertad, en el primero desde un punto de vista más prescriptivo y en el segundo más descriptivo y más histórico.[46] En su *Teoria della giustizia*, de 1953, más dedicada directamente al tema de los valores, estudiará los tres fines o valores que estaban en la raíz del derecho: la paz, la igualdad y la libertad, entendida la primera como seguridad jurídica. Allí sostendrá el valor superior de la igual libertad, para desarrollar la propia personalidad.[47] Desde otras perspectiva, hoy más superada, en su polémica con los comunistas, incluido Togliatti, defenderá en su *Politica e Cultura*, frente a los esquemas del marxismo, el valor de la libertad. Como dice Ruiz Miguel la intención de esa obra es que «... la libertad negativa o como no impedimento es compatible, o mejor, es un antecedente necesario de la

45. Véase edición castellana de Rafael de Asís, citada.

46. La primera está publicada en Turín, Giappichelli, 1945, 1.ª reimpresión 1946; la segunda igualmente en Turín, Giappichelli, 1948.

47. Está publicada como apuntes de las lecciones editadas por los estudiantes, Università di Torino, Arti Grafiche, Plinio Castello (s.f.), pero Ruiz Miguel afirma que se editaron en 1953. Me parece un trabajo excelente y muy actual, aunque Bobbio no lo valora así y no ha querido hasta ahora traducirlo al castellano.

libertad como autonomía (la democracia política), y de la libertad como posibilidad efectiva o poder; es decir, que la libertad de los liberales era vista como complementaria y como insuprimible...».[48]

En los tres cursos señalados, los valores se contemplan como valores jurídicos, y en este debate de la izquierda italiana, como valores políticos. Bobbio nunca los ha estudiado desde el punto de vista de la filosofía moral, al menos como núcleo central de su trabajo. Por último, los ha tratado igualmente en sus estudios históricos, especialmente en *Kant y las dos libertades*.[49]

Los dos temas se sitúan en la etapa de la filosofía analítica y pretenden describir los diversos sentidos de esos términos, aunque teniendo en cuenta que Bobbio no es un fanático de los purismos metodológicos, no evita, ni tampoco lo pretende, reflexiones de deber ser e incluso pronósticos o profecías, aunque en este caso sea la del fracaso de las profecías que ya hemos señalado.[50]

En el análisis de la libertad se aproxima al tema a partir de la variedad de significados lingüísticos relevantes en el lenguaje político, que son para él, y, según dice, cada vez más generalizadamente para muchos, los de libertad negativa y libertad positiva,

48. *Filosofía y derecho en Norberto Bobbio*, citado, págs. 401 y 402.

49. Capítulo IV de *Estudios de historia de la filosofía*, citado, págs. 197 y siguientes.

50. En las últimas líneas de su trabajo sobre la libertad.

considerándose la primera como ausencia de impedimento o de constricción. Esta formulación estaría más en la línea de Montesquieu.[51]

Locke expresará un concepto más comprensivo abarcando tanto la ausencia de constricción («No estar sometido a otro poder legislativo que al que se establece por consentimiento dentro del Estado, ni al dominio de voluntad alguna, ni a las limitaciones de ley alguna, fuera de las que ese poder legislativo dicte de acuerdo con la comisión que se le ha confiado») como la ausencia de impedimento («La libertad es... la facultad de seguir mi propia voluntad en todo aquello que no está determinado por esa regla»).[52]

Aquí Bobbio identificará el valor libertad, lo que por otra parte es bastante generalizado, sólo con su dimensión subjetiva, es decir, como raíz de derechos y libertades de los individuos, y en su caso de los grupos. A mi juicio se comprenden también en esta idea algunas de las dimensiones de la libertad como principio de organización de los poderes, es decir,

51. En Montesquieu el texto está en el libro XI.3 de la Parte Primera y dice textualmente: «La libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten, y si un ciudadano pudiera hacer lo que prohíben, ya no habría libertad, porque los demás tendrían igualmente ese poder...». Por cierto que en el texto italiano en que se traduce, la cita está mal situada en Montesquieu XII-2, texto que se refiere a la libertad política en relación con los ciudadanos, situación distinta que se equipara a la idea que cada uno se hace de su seguridad.

52. Ensayo sobre el gobierno civil, capítulo IV-21, ed. castellana de Rodríguez Aranda y Lázar Ros, Madrid, Aguilar, 1969, pág. 19.

como criterio definidor de la estructura de un Estado de derecho. La referencia a Montesquieu lo confirma, puesto que éste distingue la libertad política en relación con la Constitución (libro XI) y la libertad política en relación con los ciudadanos (XII). La primera, que es ciertamente, como dice Bobbio, expresión de la libertad negativa, al relacionar esta libertad con el sometimiento a la ley, enraizada en el viejo principio estoico de que para ser libres hay que ser siervos de la ley, vincula al Estado de Derecho, o Gobierno de las leyes, que es una prolongación del valor libertad como principio de organización. Por eso, en ese capítulo XI, además de identificar a esa libertad como libertad bajo la ley, dedica el conocido n. 6 del capítulo a la formulación de la separación de poderes, otro de los modelos de prolongación del valor libertad como principio de organización.

La libertad positiva la entiende como la posibilidad de orientar el propio querer hacia un fin, y en realidad se trasciende con esta definición el ámbito de la libertad social, política y jurídica, para situarse en el de la libertad moral,[53] e identificará a la negativa vinculada a la acción y a la positiva a la voluntad. Creo que después de consideraciones aclaratorias sobre determinismo e indeterminismo y sobre libertad del individuo y libertad de la colectividad, que no siempre logran, a mi juicio, claridad del todo, en términos analíticos, por la complejidad del proble-

53. Véanse estas disposiciones y conexiones entre libertad de elección, libertad social, política y jurídica y libertad moral en mi *Curso de derechos fundamentales*, citado.

ma y la superposición de planos, de niveles, y de titulares de esos conceptos, con los términos «libertà da» (*freedom from*, o libertad de) y «libertà di» (*freedom to*, o libertad ante o frente a) se abren algunas perspectivas en el ámbito de la libertad de acción, que es lo que corresponde a la libertad en la vida social, y no en el de la libertad como autodeterminación, que es sinónimo de autonomía o independencia moral, que trasciende el ámbito instrumental de la libertad de acción, para vincularse con el destino o la personalidad moral del individuo.

Con la libertad ante o «frente a», aunque en este texto Bobbio no lo diga directamente, se incorporará la aportación socialista a la ideología de la libertad como poder efectivo, liberado de necesidades básicas, para disfrutar de las libertades como no impedimento, o como participación, la otra columna de los cimientos de la libertad, que tratará en el apartado siguiente al abordar otra distinción clásica, la libertad de los antiguos y la de los modernos.

En su trabajo *Igualdad y dignidad de los hombres*, que es anterior a éste sobre la libertad, hablará de facultad negativa para los derechos como ausencia de impedimento, y de «poder positivo», como «capacidad jurídica y material de convertir en concretas las abstractas posibilidades garantizadas por las constituciones liberales». Allí, en la misma idea de la que habla aquí como *libertà di*, libertad ante o frente a, aceptará que libertad positiva puede entenderse en este sentido y no en el que utiliza Berlin, que se ha generalizado y que es un apoyo para excluir la aportación socialista democrática de la libertad social,

política y jurídica, y del concepto de derechos fundamentales. Es más clara su descripción del panorama en aquel trabajo donde distinguirá, con mayor precisión que aquí, los tres niveles:

1) «Todo ser humano debe tener una esfera de actividad personal protegida contra la injerencia de todo poder externo» (liberal).

2) «Todo ser humano debe participar de manera directa o indirecta en la formación de las normas que deberán después regular su conducta» (democrática).

3) «Todo ser humano debe tener el poder efectivo de traducir en comportamientos concretos los comportamientos abstractos previstos en las normas constitucionales, que atribuyen este o aquel derecho» (socialista).

Refiriéndose a cada uno de ellos, y en relación con la Declaración Universal, identificará a la libertad negativa con el primero, a la libertad política con el segundo y a la libertad positiva con el tercero, cuyo origen encuentra principalmente en las teorías socialistas.[54]

Pero esta posición tan clara no sólo es anterior, sino también posterior en relación con el trabajo

54. En *El tiempo de los derechos*, citado, págs. 44 y 45. Es un trabajo de 1951 y está originado en una lección sobre la Declaración Universal de 1941. Publicado inicialmente en la obra colectiva *La dichiarazione universale dei diritti del'uomo*, Turín, Arti Grafiche Plinio Castello, 1951.

que presentamos, e incluso muy reciente. Así, como ya hemos señalado, en la introducción a *El tiempo de los derechos*, de octubre de 1990, dirá que los derechos pueden también nacer para encontrar nuevos remedios a la indigencia humana, que se facilitan con la exigencia de intervenciones protectoras del Estado y que son derechos sociales.

Más adelante, en la última parte del trabajo, en las reflexiones sobre la historia de la libertad, las más lúcidas a mi juicio, llenas de observaciones sugerentes y de intuiciones, recogerá de nuevo esa preocupación, un poco desdibujada en las iniciales distinciones analíticas, al señalar que no es suficiente la libertad política, y no importa que el individuo sea libre en el Estado si no lo es en la sociedad. Por debajo, dirá, de la falta de libertad respecto al príncipe, está la falta de libertad respecto del aparato productivo. Como decíamos al principio del examen de este trabajo, Bobbio no es un esclavo del método, y aquí sale de la maraña de distinciones y subdistinciones, esclarecedoras e imprescindibles, para entrar en una perspectiva más prescriptiva de la libertad.

Conviene señalar y subrayar la importancia, para concluir este apartado, de esas sugerentes observaciones finales atinentes a la dialéctica libertad-poder y a las formas y problemas de la libertad. Me parece acertada la relación de la conquista de la libertad como condición necesaria para conquistar un poder, y cómo ese poder a su vez generará una nueva falta de libertad para los sometidos a ese poder generado por esa libertad, en un encadenamiento casi diabólico. En la práctica observamos, por ejemplo,

cómo la relación entre libertad de asociación y poder de los partidos políticos, o la relación entre libertad de prensa y poder de los medios de comunicación se sitúan en esa perspectiva apuntada teóricamente por Bobbio. Entre los problemas que acechan hoy al modelo democrático de la modernidad, esta conversión de fuentes de libertad en fuentes de opresión, que Bobbio detecta, es probablemente uno de los más acuciantes. A éste se unen los que derivan de la tecnocracia, con el poder científico y técnico que asegura un dominio sobre la naturaleza y sobre los demás, del miedo a la libertad, y del fin del pleno empleo, que ponen en entredicho el derecho al trabajo [55] y empiezan a considerarlo como una esclavitud, o el de la propiedad, derecho clave para los liberales, pero que en las sociedades comunistas se ha vuelto, a veces, contra los poseedores, poseyéndoles y convirtiéndoles en propiedad de sus propiedades.

La igualdad

El trabajo sobre la igualdad es anterior en su publicación, aunque parte también de la distinción analítica entre los dos términos de libertad e igualdad. Así, la libertad tiene, en su ambigüedad, como ya hemos visto, dificultad para describir su significado mientras que, por su parte, la dificultad para la igualdad está en su indeterminación, es decir, que

55. Véase mi trabajo *El socialismo y el derecho al trabajo*, Madrid, Sistema, julio de 1990.

no significa nada sin identificar los titulares y las cosas respecto a las que son iguales. La libertad es una cualificación de la persona, mientras que la igualdad es un tipo de relación.

En el análisis de su comunicación con el término «justicia», segunda dicotomía tratada por Bobbio, considera a los dos términos más cercanos e incluso usados como sinónimos, en una sintética y brillante argumentación, que justifica las conexiones de los significados clásicos de justicia, procedentes de Aristóteles, como legalidad y como igualdad, e incluso su necesaria complementariedad. Tanto la ruptura de la legalidad como la alteración de las relaciones de igualdad suponen desequilibrios para la justicia, aunque esta última debe siempre referirse a un valor o un orden sustancial que le dé sentido, que sería la libertad una vez más superior para Bobbio, como el bien individual por excelencia.

La descripción de lo que llama las situaciones de justicia, distinguiendo aquellas como las de «igualdad social y políticamente relevante», le llevará a las bilaterales o recíprocas, de igualdad o equivalencia entre merced y precio, y será la justicia retributiva, y a las multilaterales y unidireccionales, de equiparación de personas o de situaciones personales, y será la justicia atributiva.

Una depuración de los criterios de justicia, entendida ya como igualdad, le lleva a reconocerlos, partiendo de la máxima vacía «A cada uno lo suyo», según el mérito, según la capacidad, según el talento, según el esfuerzo, según el trabajo, según el resultado, según las necesidades, etc.

La regla de la justicia, que es para Bobbio el establecimiento de los criterios para tratar igualmente a los iguales y desigualmente a los desiguales, supone haber resuelto todos los problemas ya señalados anteriormente, porque representa la manera de aplicar la misma idea de la justicia. Después analizará diversos niveles de igualdad, como la igualdad de todos, el igualitarismo, la igualdad ante la ley, que distinguirá de la igualdad ante los derechos y de la igualdad jurídica.

La igualdad de los derechos no es sólo exclusión de discriminación no justificada (igualdad ante la ley), sino atribución y disfrute igual de los derechos y libertades reconocidos por el ordenamiento. La igualdad jurídica significa que todos los ciudadanos son destinatarios del derecho y tienen capacidad jurídica (frente a las sociedades esclavistas). La igualdad de los derechos es el máximum y la igualdad jurídica el mínimum; la igualdad ante la ley ocupa el lugar intermedio.

Siguiendo con las descripciones de sentido y las distinciones, tratará los términos de igualdad de oportunidades, o del punto de partida, como ideal del Estado social, igualdad de hecho, como igualdad económica, que desembocará en el igualitarismo, o ideologías igualitarias, propias del socialismo y del comunismo, respecto de la cuales hoy, añadiría yo, *mala tempora currunt*.

Distinguirá entre los igualitarismos que persiguen la igualdad política a través de la economía (socialistas y comunistas) y los que persiguen la igualdad económica a través de la política (anarquis-

tas), y constatará que no ha existido en la realidad nunca una sociedad igualitaria plena. Por eso para Bobbio las corrientes contrarias a ese igualitarismo son conservadoras y las igualitarias son reformadoras, y en sus versiones radicales, reaccionarias y revolucionarias. Existe entre ambos conceptos una incompatibilidad total.

Sin embargo, esa incompatibilidad es sólo parcial con el liberalismo, porque éste admite la igualdad en algunas cosas, es decir, especialmente ante la ley y en los derechos fundamentales, aunque son distintos en muchos supuestos, entre otros puntos de vista, los que se refieren a la concepción de la naturaleza del Estado, limitado, incluso mínimo para algunos en los liberales, intervencionista y promocional para los igualitaristas. Me parece que en este punto la clave está en la extensión de los derechos humanos y en la inclusión entre los mismos de los de inspiración socialista, como cauce para la satisfacción de necesidades básicas, radicales, de mantenimiento y de mejora, que sería una aceptación del criterio de las necesidades, como contenido de la igualdad de hecho. Con este planteamiento, la compatibilidad con el liberalismo es posible. Si con un uso sesgado de la distinción entre libertad positiva y negativa, que excluye a la primera, no se legitiman con el estatuto de los derechos algunos como los referidos a la educación, a la sanidad o a la seguridad social, se estará descartando la posibilidad de la síntesis, que es el ideal del socialismo liberal (en este caso, mejor terminología por el tipo de problemas afectados que la de socialismo democrático, más adecuado para referirse a la lucha por el sufragio universal). Bobbio, abandonando en el último apartado del trabajo su carácter de observador analítico, retoma un papel más comprometido, pero sin hacer prescripciones. Sitúa la lucha por la igualdad sustancial en el ámbito de la utopía, y hace un auténtico recorrido histórico de los igualitarismos desde el tránsito a la modernidad. Acepta que se ha recorrido mucho camino, pero su fatigado realismo le lleva a constatar que es grande la distancia hasta el ideal, y los hechos hacen que cualquier persona razonable dude de si podría recorrerse completamente alguna vez.

GREGORIO PECES-BARBA
Universidad Carlos III de Madrid

IGUALDAD Y LIBERTAD

I
IGUALDAD

1. Igualdad y libertad

La igualdad, como valor supremo de una convivencia ordenada, feliz y civil, y por consiguiente, de una parte, como aspiración perenne de los hombres que viven en sociedad, y de otra, como tema constante de las ideologías y de las teorías políticas, queda emparejada a menudo con la libertad. Como «libertad», «igualdad» tiene predominantemente en el lenguaje político un significado emotivo positivo, es decir, designa algo que se desea, aunque no faltan ideologías y doctrinas autoritarias que consideran más la autoridad que la libertad, e ideologías y doctrinas no igualitarias que consideran más la desigualdad que la igualdad. Pero, por lo que se refiere a su significado descriptivo, mientras que, respecto al término «libertad», la dificultad para establecerlo estriba sobre todo en su ambigüedad, puesto que en el lenguaje político se habla de «libertad» al menos en dos significados distintos, la dificultad de establecer el significado descriptivo de «igualdad» estriba sobre todo en su indeterminación, de modo que decir que dos entes son iguales, sin otra determinación, nada significa en el lenguaje político, si no se especifica de qué entes se trata y respecto a qué cosa

son iguales, es decir, si no se está en condiciones de responder a dos preguntas: a) «¿Igualdad entre quiénes?», y b) «¿Igualdad en qué?».

De manera más precisa, mientras que la libertad es una cualidad o propiedad de la persona (no importa si física o moral), y por lo tanto sus diversos significados dependen del hecho de que esta cualidad o propiedad puede referirse a distintos aspectos de la persona, sobre todo a la voluntad o a la acción, la igualdad es pura y simplemente un tipo de relación formal, que se puede colmar de los más diversos contenidos. Tanto es así que, mientras «X es libre» es una proposición dotada de sentido, «X es igual» es una proposición sin sentido, antes bien remite, para adquirir sentido, a la respuesta a la pregunta «¿Igual a quién?». De ahí el efecto irresistiblemente cómico y, en la intención del autor, satírico, del célebre dicho orwelliano: «Todos somos iguales, pero unos más iguales que otros», mientras que sería perfectamente legítimo decir que en una sociedad todos somos libres aunque algunos lo son más, porque simplemente se querría decir que todos gozan de ciertas libertades y que un grupo más restringido de privilegiados goza además de algunas libertades especiales. Por otra parte, mientras «X es igual» es una proposición sin sentido, «Todos los hombres son iguales» es una proposición sensata, incluso muy utilizada, si bien genérica en extremo, precisamente porque en tal contexto el atributo de la igualdad se refiere no a una cualidad del hombre en cuanto tal, como es o puede ser en ciertos contextos la libertad, sino a un cierto tipo de relación entre

los entes que forman parte de la categoría abstracta de «humanidad». Lo que puede también explicar por qué la libertad en cuanto valor, es decir, en cuanto bien o fin a perseguir, se considera generalmente un bien o un fin para el individuo o para un ente colectivo (grupo, clase, nación, Estado) concebido como un superindividuo, mientras que la igualdad se considera como un bien o un fin para los componentes singulares de una totalidad en tanto que tales entes se encuentran en un determinado tipo de relación entre sí. Prueba de ello es que mientras la libertad es, en general, un valor para el hombre en cuanto individuo, de ahí que las teorías favorables a la libertad, es decir, liberales o libertarias, sean doctrinas individualistas, que tienden a ver en la sociedad más bien un agregado de individuos que no una totalidad, la igualdad es un valor para el hombre en cuanto ente genérico, es decir, en cuanto es un ente perteneciente a una determinada clase, justamente la humanidad, de ahí que las teorías políticas que propugnan la igualdad, o igualitarias, tiendan a ver en la sociedad una totalidad de la cual es necesario considerar qué tipo de relaciones existe o debe instituirse entre las distintas partes que constituyen el todo. A diferencia del concepto y del valor de la libertad, el concepto y el valor de la igualdad presuponen para su aplicación la presencia de una pluralidad de entes de los que se trata de establecer qué relación existe entre ellos: mientras podría decirse, en el límite, que pudiera existir una sociedad en la cual sólo uno es libre (el déspota), no tendría sentido afirmar que existe una sociedad en la cual sólo uno

es igual. El único nexo social y políticamente relevante entre libertad e igualdad se confronta allí donde la libertad se considera como aquello en lo que los hombres, o mejor, los miembros de un determinado grupo social, son o deben ser iguales, de ahí la característica de los miembros de ese grupo de ser «igualmente libres» o «iguales en la libertad»: no hay mejor confirmación del hecho de que la libertad es la cualidad de un ente, y la igualdad un modo de establecer un determinado tipo de relación entre los entes de una totalidad, a pesar de que la única característica común de estos entes sea el hecho de ser libres.

2. Igualdad y justicia

Mientras que «libertad» e «igualdad» son términos conceptual y axiológicamente muy diferentes, aunque a menudo estén ideológicamente unidos, el concepto e incluso el valor de la igualdad no se distinguen del concepto y del valor de la justicia en la mayor parte de sus acepciones, hasta el punto de que la expresión «libertad y justicia» se usa con frecuencia como equivalente de la expresión «libertad e igualdad».

De los dos significados clásicos de justicia que pueden seguirse hasta Aristóteles, uno es el que identifica «justicia» con «legalidad», de donde se dice justa la acción llevada a cabo en conformidad con las leyes (no importa que sean leyes positivas o naturales), justo es el hombre que observa habitualmente las leyes, y justas son las mismas leyes (por ejemplo, las leyes humanas) en tanto que corresponden a leyes superiores, como lo son las leyes naturales o divinas; el otro es el que identifica «justicia» precisamente con «igualdad», de donde se dice que es justa una acción, un hombre, una ley que instituye o respeta, una vez instituida, una relación de igualdad. La opinión común que piensa poder distinguir los dos significados de justicia refiriendo el primero sobre todo a la acción y el segundo sobre todo a la ley, de donde una acción es justa en tanto es conforme a una ley y una ley es justa en cuanto es conforme al principio de igualdad, no es exacta: tanto en el lenguaje común como en el técnico, se suele decir, sin que tal uso suscite la más mínima confusión, que un hombre es justo tanto porque observa la ley cuanto porque es ecuánime, como, de otra parte, que una ley es justa tanto porque es igualitaria cuanto porque es conforme a una ley superior. No es difícil por lo demás reconducir uno de los dos significados al otro: el punto de referencia común entre ambos es el de orden, o de equilibrio, o de armonía, o de concordia de las partes de un todo. Desde las más antiguas representaciones de la justicia, ésta siempre ha sido plasmada como la virtud o el principio que preside el ordenamiento en un todo armónico o equilibrado, tanto de las sociedades humanas como del cosmos (el orden del cosmos, por lo demás, se concibe, en la concepción sociomórfica del universo, como una proyección del orden social): ahora bien, para que reine la armonía en el universo o en la *civitas* son necesarias dos cosas: que cada una de las

partes tenga asignado el lugar propio que le corresponde, lo cual es la aplicación del principio *suum cuique tribuere*, máxima expresión de la justicia como igualdad; y que, una vez que a cada parte le ha sido asignado el lugar propio, el equilibrio alcanzado sea mantenido por normas universalmente respetadas. Así, la instauración de una cierta igualdad entre las partes y el respeto de la legalidad son las dos condiciones para la institución y la conservación del orden y la armonía del todo, que es, para quien se ponga en el punto de vista de la totalidad y no de las partes, el sumo bien. Estas dos condiciones son ambas necesarias para que actúe la justicia, pero sólo conjuntamente son también suficientes. En una totalidad ordenada la justicia puede introducirse ya sea por la alteración de las relaciones de igualdad, ya por la inobservancia de las leyes: la alteración de la igualdad es un desafío a la legalidad constituida, así como la inobservancia de las leyes establecidas es una ruptura del principio de igualdad en el cual la ley se ha inspirado. En todo caso, la igualdad consiste solamente en una relación: lo que da a esta relación un valor, es decir, lo que hace de ella una línea humanamente deseable, es el ser justa. En otras palabras, una relación de igualdad es un fin deseable en la medida en que es considerado justo, donde por «justo» se entienda que tal relación tiene de algún modo que ver con un orden que hay que instituir o restituir (una vez turbado), con un ideal de armonía de las partes del todo, porque, además, sólo un todo ordenado tiene la posibilidad de subsistir en cuanto tal.

Aparece claro, así, una vez más, que la libertad es

el valor supremo del individuo respecto del todo y que la justicia es el bien supremo del todo en cuanto compuesto de partes, o, en otras palabras, que la libertad es el bien individual por excelencia y la justicia es el bien social por excelencia (en este sentido virtud social, como decía Aristóteles). Queriendo conjugar los dos valores supremos del vivir civil, la expresión más correcta es «libertad y justicia», no ya «libertad e igualdad», desde el momento en que la igualdad no es de por sí un valor, sino que lo es tan sólo en la medida en que sea una condición necesaria, aunque no suficiente, de la armonía del todo, del orden de las partes, del equilibrio interno de un sistema en el cual consiste la justicia.

3. Las situaciones de justicia

Que dos cosas sean iguales entre sí no es ni justo ni injusto, es decir, no tiene por sí mismo ni social ni políticamente valor alguno. Mientras que la justicia es un ideal, la igualdad es un hecho. No es por sí mismo ni justo ni injusto que dos bolas de billar sean perfectamente iguales entre sí. La esfera de aplicación de la justicia, o bien de la igualdad social y políticamente relevante, es la de las relaciones sociales, o de los individuos o de los grupos entre sí, o de los individuos con el grupo (y viceversa), según la distinción tradicional, que se emonta hasta Aristóteles, entre justicia conmutativa (que tiene lugar en las relaciones entre las partes) y justicia distributiva (que tiene lugar en las relaciones entre el todo y las

partes, o viceversa). Más específicamente, las situaciones en que es relevante que haya o no igualdad son sobre todo dos: a) aquella en la que uno se encuentra frente a una acción de dar (o hacer), de la que haya que establecer la correspondencia antecedente con un tener o subsecuentemente con un recibir, de donde la secuencia tener-dar-recibir-tener; b) aquella en la cual uno se encuentra frente al problema de asignar ventajas o desventajas, beneficios o gravámenes, en términos jurídicos, derechos o deberes, a una pluralidad de individuos pertenecientes a una determinada categoría. En el primer caso la situación se caracteriza por un relación bilateral y recíproca; en el segundo caso, por una relación multilateral y unidireccional. En el primer caso el problema de la igualdad se presenta como problema de «equivalencia» de cosas (lo que se da ha de ser equivalente a lo que se tiene, lo que se recibe a lo que se tiene); en el segundo, como problema de «equiparación» de personas (se trata, por ejemplo, de equiparar en la relación entre cónyuges la mujer al marido, o en la relación laboral los obreros a los empleados). Todo el mundo aprecia la diferencia entre la igualdad que se invoca cuando se requiere que haya correspondencia entre la mercancía y el precio, y la igualdad que se invoca cuando se pide que los derecho (y los deberes) de la mujer se correspondan a los del marido, o bien que el estado jurídico de los obreros sea equiparado al de los empleados. Las dos situaciones corresponden, por lo demás, a dos tipos fundamentales de relaciones que nos es dado cotejar en todo sistema social, las relaciones de intercambio

y las relaciones de convivencia. Queriendo dotar de un nombre a las dos situaciones de justicia, se puede hablar en el primer caso de justicia retributiva y en el segundo de justicia atributiva.

Mientras que no es posible especificar ulteriormente los casos típicos de justicia atributiva, pues son muchas e imprevisibles las situaciones en que se requiere un igualamiento en las relaciones entre individuos, los casos más típicos de justicia retributiva, es decir, de igualdad entre lo que se da (o se hace) y lo que se recibe, son los cuatro siguientes: relación entre mercancía y precio, salario y trabajo, daño e indemnización, delito y castigo. De estos cuatro casos, los dos primeros son de retribución de un bien con un bien; los otros dos, de una mal con un mal. También en estos casos el lenguaje común reconoce el nexo entre los dos conceptos de justicia e igualdad, hablando respectivamente de «precio justo», «salario justo», «indemnización justa» y de «pena justa».

4. Los criterios de justicia

Una vez delimitada la esfera de aplicación de la justicia como igualdad, nada se ha dicho aún sobre lo que distingue una igualdad justa de una injusta, que es además la diferencia esencial en un discurso político entre la igualdad deseable y aquella que no es tal. Nada se ha dicho aún en torno a lo que hace deseable que dos cosas o dos personas sean iguales. Al llegar aquí el problema de la igualdad remite al

problema de los así llamados criterios de justicia, es decir, a los criterios que permiten establecer situación por situación en qué dos cosas o dos personas deban ser iguales con el objeto de que la igualdad entre ellas pueda considerarse justa. Dos cosas o dos personas pueden ser iguales o igualadas en muchos aspectos: su igualdad o su igualación tiene que ver con la justicia sólo cuando corresponde a un determinado criterio (que se denomina criterio de justicia), basándose, en el cual se establece cuál de los criterios ha de considerarse relevante con el fin de distinguir una igualdad deseable de una igualdad no deseable. Que el *malum passionis* sea igual al *malum actionis* no es en sí mismo ni justo ni injusto: deviene justo si se elige como criterio de justicia penal el criterio de igual sufrimiento, es decir, si se acepta el principio de que delito y castigo hayan de ser iguales en el sufrimiento (respectivamente administrado y padecido). Si se adopta otro criterio, por ejemplo el que inspira la ley del talión, según el cual el castigo debe ser igual al delito no en el sufrimiento, sino más burda y materialmente en el tipo de mutilación, la igualación del castigo al delito sucede de modo diferente. Aún más evidente es el caso de la relación de igualdad entre trabajo y salario: hay tantos modos de considerar el salario que corresponde al trabajo, y por tanto de pensar que se respeta la relación de igualdad entre el uno y el otro, como tantos son los criterios de retribución que son adoptados cada una de las veces, dependiendo de las necesidades, las ideologías e infinitos factores diversos. Que el salario deba corresponder a las necesidades de la reproducción de la fuerza de trabajo, es un criterio retributivo que queda perfectamente satisfecho cuando se respeta la igualdad entre el monto de lo que recibe el obrero a cambio de su trabajo y lo que él debe gastar para su sostenimiento. Cambiando de criterio, lo que era justo con el primer criterio deviene injusto con el segundo.

No hay teoría de la justicia que no analice y discuta algunos de los más comunes criterios de justicia, que por lo común se presentan como especificaciones de la máxima general y vacía: «A cada uno lo suyo». Por dar algunos ejemplos: «A cada uno según su mérito», «Según su capacidad», «Según su talento», «Según su esfuerzo», «Según el trabajo», «Según el resultado», «Según la necesidad», «Según el rango», y así sucesivamente. Ninguno de estos criterios tiene valor absoluto ni es perfectamente objetivo, aunque existan situaciones en que se aplique predominantemente uno más bien que otro: en la sociedad familiar el criterio predominante es el de la necesidad (curiosamente, el mismo que en la sociedad comunista según Marx), en la escuela (cuando hay finalidades esencialmente selectivas) el criterio del mérito; en una sociedad accionarial el de las cuotas de propiedad; en la sociedad leonina el criterio de la fuerza (la comunidad internacional es en gran parte una sociedad leonina), etcétera. Incluso si la elección de este o aquel criterio es en parte determinada por la situación objetiva, a menudo depende, y a veces en última instancia, si bien no siempre conscientemente, de la concepción general del orden social, como demuestran suficientemente

las disputas ideológicas sobre si es más justa una sociedad en la que cada uno reciba según su mérito o esa otra donde cada uno recibe sus necesidades. En las situaciones concretas los diversos criterios quedan a menudo conformados unos con otros: piénsese en la variedad de criterios con que se seleccionan habitualmente los concurrentes a convocatorias de empleo público, donde se mezclan, se sobreponen o se confunden el criterio del mérito con el de las necesidades, el criterio de la antigüedad con el del rango. La máxima «A cada uno lo suyo» no enuncia ningún criterio, pero los comprende, en ocasiones, y los tolera todos.

5. La regla de justicia

Más allá de las dos formas de justicia retributiva y atributiva, examinadas en capítulos precedentes, la igualdad tiene que ver con la justicia también en otro sentido, a saber, respecto de la llamada «regla de justicia». Por «regla de justicia» se entiende la regla según la cual se deben tratar a los iguales de modo igual y a los desiguales de modo desigual. Sería superfluo subrayar cuál es la importancia que asume una regla tal en relación con la determinación de la justicia, concebida como el valor que preside la conservación del orden social. Lo que sí conviene subrayar, en cambio, es que el problema de la justicia como valor social no se reduce hasta agotarse, como en general creen los juristas, a la regla de justicia. La regla de justicia presupone, en

efecto, que están ya resueltos los problemas comprendidos en la esfera de la justicia retributiva y atributiva, es decir, presupone que se han elegido los criterios para establecer cuándo dos cosas deben considerarse equivalentes y cuándo dos personas deben considerarse equiparables. Sólo después de que estos criterios hayan sido elegidos, interviene la regla de justicia para establecer que se traten del mismo modo aquellos que se encuentren en la misma situación. Si no se estableciera por anticipado cómo debe tratarse esta o aquella categoría, no tendría sentido alguno afirmar que los pertenecientes a la categoría deban tratarse de modo igual. Quien confunde el problema, o mejor, los diversos problemas de la justicia como igualdad con la regla de justicia no parece darse cuenta de que la primera tarea del que trabaja para la justicia es la relativa al modo de tratar a un determinado sujeto en una determinada relación, y que sólo después de haber establecido el tratamiento surge la exigencia de establecer que el tratamiento igual sea reservado a aquellos que se encuentran en la misma situación. La regla de justicia, en suma, atañe al modo con que el principio de justicia debe aplicarse: ha sido llamada, en efecto, correctamente, la justicia en la aplicación (se entiende: en la aplicación del principio de justicia recogido, es decir puesto que este o aquel principio de justicia constituyen generalmente el contenido de las leyes, en la aplicación de la ley). Desde este punto de vista, la relación entre la justicia retributiva y atributiva y la regla de justicia puede precisarse del siguiente modo: la primera es constitutiva o recons-

titutiva de la igualdad social; la segunda tiende a mantenerla en los modos y formas en que ha sido establecida. Puesto que la regla de justicia no dice cuál es el tratamiento mejor, sino que se limita a requerir la aplicación igual de un determinado tratamiento, cualquiera que éste sea, se llama también justicia formal, ya que prescinde completamente de cualquier consideración del contenido. Se puede dar el caso, y en efecto se da con frecuencia en todo ordenamiento jurídico donde las normas envejecen y devienen injustas, de que una norma injusta se aplique injustamente, y, ciertamente, no es la aplicación injusta la que pone remedio sino, si acaso, sólo la desaplicación.

Aun teniendo un valor subordinado al valor instaurado por la justicia retributiva y atributiva, también la justicia formal tiene en sí misma, es decir, independientemente del valor de justicia de la norma, e incluso en el caso de norma injusta, un valor social, que es el de garantizar el orden antiguo hasta que no sea sustituido por el nuevo. Tiene también la función de hacer menos irritante la injusticia en tanto que compartida («Mal común, consuelo de tontos»). Se puede observar aun que el instrumento más idóneo para hacer respetar la regla de justicia es la emanación, por parte de aquel que detenta en una determinada sociedad el poder legislativo, de normas generales y abstractas que establezcan cómo debe tratarse una entera categoría de sujetos. En caso de que existan normas semejantes, y la mayor parte de las leyes formales son tales, el respeto de la regla de justicia, es decir, de la justicia formal, se

resuelve pura y simplemente en la aplicación escrupulosa e imparcial de la ley: en efecto, aplicándola escrupulosa e imparcialmente a todos los sujetos que están bajo la categoría regulada por la ley y según el tratamiento previsto, también se observa la regla de la justicia que quiere que sean tratados de modo igual los iguales. Desde este punto de vista la aplicación de la regla de justicia es lo mismo que el respeto a la legalidad, aunque es necesario no confundir la actuación de la regla de justicia a través del respeto a la legalidad, por un lado, con la justicia como legalidad, que hemos señalado en el capítulo 2, y, por el otro, con el principio de legalidad que es planteado como defensa no de la legalidad sino de la certeza del derecho. La regla de derecho requiere para su aplicación la virtud de la imparcialidad respecto de los destinatarios de la ley; el principio de legalidad requiere, más bien, la virtud de lealtad respecto del legislador.

6. La igualdad de todos

Contrariamente a lo que se podría inferir de lo que se ha dicho hasta aquí sobre la relación entre justicia e igualdad, donde «justicia» ha aparecido siempre como término axiológicamente significante e «igualdad» como término axiológicamente neutral, más que descriptivamente indeterminado, en el debate político la igualdad constituye un valor, mejor, uno de los valores fundamentales en los que las filosofías y las ideologías políticas de todos los tiem-

pos se han inspirado. Pero ello depende del hecho de que en todos los contextos en los que la igualdad se invoca (y naturalmente también en aquellos en que es condenada), la igualdad de que se trata es siempre una igualdad determinada o *secundum quid,* que recibe su contenido axiológicamente relevante justo de ese *quid* que especifica su significado.

Ciertamente, una de las máximas políticas más cargadas de significado emotivo es aquella que proclama la igualdad de todos los hombres, cuya formulación más corriente es la siguiente: «Todos los hombres son (o nacen) iguales». Esta máxima corre y recorre el amplio arco de todo el pensamiento político occidental, desde los estoicos al cristianismo primitivo, para renacer con un nuevo vigor durante la Reforma, asumir forma filosófica en Rousseau y los socialistas utópicos, y expresarse en forma de verdadera y propia regla jurídica en las declaraciones de los derechos humanos desde finales del dieciocho hasta hoy. Pero normalmente no se presta atención al hecho de que lo que atribuye una carga emotiva positiva a la enunciación, que en tanto proposición descriptiva o es demasiado genérica o sin más falsa, no es la proclamada igualdad, sino la extensión de la igualdad a «todos». No se puede eludir, en efecto, el significado polémico y revolucionario de este «todos», que se contrapone a situaciones u ordenamientos en los cuales no todos, sino más bien pocos o poquísimos, disfrutan de bienes y derechos de los que otros carecen. En otras palabras, el valor de la máxima estriba no en el hecho de que evoque el fantasma de la igualdad, que siempre ha quitado

el sueño a los poderosos, sino en el hecho de que la igualdad evocada, cualquiera que sea su naturaleza, tenga que valer para todos, de ahí que por «todos» no se dice que se entienda la totalidad de los hombres, pues basta que se entienda los pertenecientes a un determinado grupo social, con tal de que este grupo sea más extenso del que hasta ahora ha detentado el poder. Además, puesto que, como se ha dicho, cualquier máxima de justicia debe responder a ambas preguntas por la «igualdad entre quiénes» y por la «igualdad en qué» para tener un contenido específico, se observa que la máxima de la igualdad de todos respondería, aparentemente, sólo a la primera pregunta si se interpretara literalmente. En realidad, el significado axiológico de la máxima depende también de la cualidad, si bien sobreentendida, respecto a la cual se requiere que los hombres, todos los hombres, sean considerados iguales. En ninguna de las acepciones históricamente importantes, puede interpretarse la máxima como solicitadora de que «todos» los hombres sean iguales en «todo». La idea que la máxima expresa es la de que los hombres sean considerados iguales y tratados como iguales respecto de aquellas cualidades que, según las diferentes concepciones del hombre y de la sociedad, constituyen la esencia del hombre, la naturaleza humana distinta de la naturaleza de los demás seres, como el libre uso de la razón, la capacidad jurídica, la libertad de poseer, la «dignidad social» (como dicta el artículo 3 de la Constitución italiana), o, más brevemente, la «dignidad» (como dicta el artículo 1 de la Declaración universal de los derechos del hombre) y

así sucesivamente. En este sentido, la máxima no tiene un significado unívoco, sino tantos significados como respuestas hay a la pregunta: «Todos iguales, sí, pero, ¿en qué?». Una vez interpretado el significado específico a través del análisis de las ideas morales, sociales y políticas de la doctrina que la ha formulado, su significado emotivo depende precisamente del valor que toda doctrina atribuye a esa cualidad respecto a la cual se exige que los hombres sean tratados de la misma manera. Tampoco el campeón del igualitarismo, J. J. Rousseau, pide que, para que se instaure el reino de la igualdad, los hombres tengan que ser iguales en todo: en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* distingue las desigualdades naturales de las sociales, las producidas por la naturaleza, y en cuanto tales benéficas, o por lo menos moralmente indiferentes, y las sociales, producidas por la maraña de relaciones de dominio económico, espiritual y político, de que está entretejida la civilización humana. Lo que él procura es la eliminación de las segundas y no de las primeras. En uno de los pasajes decisivos del *Contrato social* escribe «que en lugar de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental sustituye, por el contrario, lo que la naturaleza había podido establecer de desigualdad física entre los hombres por una igualdad moral y legítima» (I, 9).

7. La igualdad frente a la ley

De las diversas determinaciones históricas de la

máxima que proclama la igualdad de todos los hombres, la única universalmente recogida, cualquiera que sea el tipo de constitución en la que esté inserta y cualquiera que sea la ideología sobreentendida, es la que afirma que «todos los hombres son iguales frente a la ley», o, con otra formulación, «la ley es igual para todos». El principio es muy antiguo y no puede sino referirse, aunque la referencia no sea infrecuente, al concepto clásico de «isonomía», que es un concepto fundamental, además de ideal primario, del pensamiento político griego, como queda maravillosamente ilustrado con las palabras de Eurípides: «No hay peor enemigo de una ciudad que un tirano, cuando no predominan las leyes generales y un solo hombre tiene el poder, dictando las leyes para sí mismo y sin ninguna equidad. Cuando hay leyes escritas, el pobre como el rico tienen igual derecho» (*Las suplicantes*, 429-434). En la modernidad, el principio está enunciado en las constituciones francesas de 1791, 1793 y 1795; después, una y otra vez, en el artículo 1 de la Carta de 1814, en el artículo 6 de la Constitución belga de 1830, en el artículo 24 del Estatuto albertino. Mientras la enmienda XIV de la Constitución de los Estados Unidos (1868) quiere asegurar a todos los ciudadanos «la igual protección de las leyes», el principio es retomado y repetido, en la primera posguerra, tanto por el artículo 109, apartado 1, de la Constitución de Weimar (1919), como por el artículo 7, apartado 1, de la Constitución austríaca (1920); en la segunda posguerra, dando ejemplos de constituciones inspiradas en ideologías diversas, tanto por el artículo 71

de la Constitución búlgara (1947), como por el artículo 3 de la Constitución italiana (1948).

No obstante su universalidad, tal principio está lejos de ser claro y ha dado lugar a diversas interpretaciones, prescindiendo en esta ocasión de la disputa, que afecta más propiamente a la teoría jurídica, acerca de la eficacia del principio: a saber, si está dirigido a los jueces o también al legislador. En el primer caso, nada añadiría a la regla de justicia que prescribe la imparcialidad en el juicio; en el segundo caso, termina por cambiar completamente su naturaleza, ya que, de principio que prescribe la igualdad «frente» a la ley, se transformaría en un principio totalmente diferente y más bien cargado de sentido que prescribe la igualdad «en» la ley. El principio tiene ante todo un significado histórico, siendo necesario referirlo no tanto a lo que afirma sino a lo que niega, es decir, es necesario entenderlo en su valor polémico.

El blanco principal de la afirmación de que todos son iguales frente a la ley es el Estado de órdenes o de castas; el Estado en el que los ciudadanos están divididos en categorías jurídicas diversas y distintas; dispuestas en un orden jerárquico rígido, de ahí que las superiores tengan privilegios que las inferiores no tienen, mientras que éstas tienen cargas de las que aquéllas están exentas; el paso del Estado estamental al Estado liberal burgués aparece claro para quien tome en consideración la diferencia entre el Código prusiano de 1794 –que contempla tres órdenes en que queda dividida la sociedad civil, los campesinos, los burgueses y la nobleza– y el Código napoleónico de 1804, donde sólo hay ciudadanos. En el preámbulo de la Constitución francesa de 1791 se lee que los constituyentes han querido abolir «irrevocablemente las instituciones que herían la libertad y la igualdad de los derechos», y entre estas instituciones están computadas todas aquellas que habían caracterizado el régimen feudal. La frase con la cual se cierra el preámbulo –«Ya no existe para parte alguna de la nación, ni para ningún individuo, ningún privilegio o excepción al derecho común de todos los franceses»– ilustra *a contrario*, mejor que cualquier comentario, el significado del principio de la igualdad frente a la ley. Allí donde a la enunciación del principio le siga una o más especificaciones de contenido, el valor polémico resulta evidente. En el artículo 24 del Estatuto albertino a la enunciación del principio le sigue esta precisión: «Todos gozan de igual manera de derechos civiles y políticos, y son admisibles en los cargos civiles y militares, salvo las excepciones determinadas por las leyes». Nada más históricamente condicionado que la admisibilidad en los cargos civiles y militares (¿por qué no a la educación y a los derechos políticos?); contra lo que esta prescripción reacciona es contra la discriminación por nacimiento (el principio aristocrático), y no contra otras formas de discriminación.

Si se prescinde de este significado polémico, expreso o tácito, que es necesario de vez en cuando poner de relieve, el principio de la igualdad frente a la ley es también, como todas las fórmulas igualitarias, expresamente genérico. La *communis opinio*, en efecto, lo interpreta como prescribiente de la

exclusión de toda descriminación arbitraria, ya sea de parte del juez, ya del legislador, siempre que por «discriminación arbitraria» se entienda una discriminación introducida o no eliminada sin justificación, más brevemente, una discriminación no justificada (y en este sentido «injusta»). ¿Pero basta con aducir razones para que una discriminación pueda considerarse justificada? ¿Cualquier razón, o más bien ciertas razones que ciertas otras? ¿Pero en función de qué criterios se distinguen las razones válidas de las inválidas? ¿Existen criterios objetivos, es decir, criterios que reposen sobre la así llamada «naturaleza de las cosas»? La única respuesta que se puede dar a estas preguntas es que se dan, entre los individuos humanos, diferencias relevantes y diferencias irrelevantes respecto a su inserción en esta o aquella categoría. Pero esta distinción no coincide con la distinción entre diferencias objetivas y no objetivas: entre blancos y negros, entre hombres y mujeres hay sin duda diferencias objetivas, lo cual no quiere decir que sean también relevantes. La relevancia o irrelevancia se establece por la elección de valor y, por lo tanto, está históricamente condicionada. Baste considerar las justificaciones que han sido adoptadas en muchos casos para las sucesivas ampliaciones de los derechos políticos, para darse cuenta de que una diferencia planteada como relevante en un determinado período histórico (para excluir ciertas categorías de personas de los derechos políticos) no ha estado considerada relevante en un período político posterior.

8. La igualdad jurídica

Es necesario además distinguir la igualdad frente a la ley de la igualdad de derecho, de la igualdad en los derechos (o de los derechos, según las diversas formulaciones), y de la igualdad jurídica. La expresión «igualdad de derecho» se usa en contraposición a «igualdad de hecho», y corresponde casi siempre a la contraposición entre igualdad formal e igualdad sustancial o material: sobre este asunto se tratará más adelante (véase más abajo, cap. 10). La igualdad en los derechos (o de los derechos) significa algo más que la mera igualdad frente a la ley como exclusión de toda discriminación no justificada: significa gozar igualmente, por parte de los ciudadanos, de algunos derechos fundamentales constitucionalmente garantizados, como se desprende de algunas célebres formulaciones: «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en los derechos» (Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, 1789); «Todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos» (Declaración universal de los derechos del hombre, 1948). La diferencia entre igualdad frente a la ley e igualdad en los derechos queda subrayada en algunas formulaciones, como la del artículo 21 de la Constitución yugoslava, en la que se dice que los hombres son iguales «ante la ley y en los derechos». Mientras que la igualdad frente a la ley es sólo una forma específica e históricamente determinada de igualdad de derecho o de los derechos (por ejemplo, en el derecho de todos a acceder a la jurisdicción común, o a los principales cargos

civiles y militares independientemente del nacimiento), la igualdad en los derechos comprende, más allá del derecho a ser considerados iguales frente a la ley, todos los derechos fundamentales enumerados en una constitución, como son los derechos civiles y políticos, generalmente proclamados (lo que no quiere decir reconocidos de hecho) en todas las constituciones modernas. En fin, por igualdad jurídica se entiende habitualmente la igualdad en ese particular atributo que hace de todo miembro de un grupo social, también del infante, un sujeto jurídico, es decir, un sujeto dotado de capacidad jurídica. Mientras la igualdad en los derechos tiene un ámbito más vasto que la igualdad frente a la ley, la igualdad jurídica tiene un ámbito más restringido: el blanco polémico del principio de la igualdad frente a la ley es originariamente, como ya se ha dicho, la sociedad de castas, mientras que el blanco polémico de la igualdad jurídica es la sociedad esclavista, es decir, la sociedad en la cual no todos sus miembros son personas jurídicas. En una sociedad de castas todos son sujetos de derecho, tienen capacidad jurídica, incluso aunque no todos sean iguales frente a la ley (en el sentido de que cada estamento está regulado por leyes diversas), y con mayor razón no todos sean iguales en los derechos fundamentales.

9. La igualdad de oportunidades

El discurso apenas sufre variación por lo que respecta al otro principio considerado como uno de

los fundamentos del Estado de democracia social, así como el principio de igualdad ante la ley ha representado un fundamento del Estado liberal: el principio de la igualdad de oportunidades, o de *chances*, o de puntos de partida. Tampoco este principio es menos genérico que el precedente, a no ser que se precise el contenido con referencias a situaciones específicas e históricamente determinadas. Considerado abstractamente por sí mismo, el principio de la igualdad de oportunidades no tiene nada de particularmente nuevo: no es sino la aplicación de la regla de justicia a una situación en la cual haya personas en competición entre sí para la consecución de un objetivo único, es decir, de un objetivo que no puede ser alcanzado más que por uno de los concurrentes (como el triunfo en una competición, la victoria en un juego o duelo, ganar en un concurso, etcétera). Nada hay de particularmente progresivo o regresivo en el hecho de que quienes juegan al tute tengan de partida el mismo número de cartas, o que los jugadores de ajedrez dispongan del mismo número y del mismo tipo de piezas, que los duelistas estén provistos de la misma arma, que los corredores partan de la misma línea, o que los participantes en una oposición tengan el mismo título, puedan servirse en el examen de los mismos libros, o todos desconozcan el tema que tengan que desarrollar.

Lo que una vez más hace de este principio un principio innovador en los Estados social y económicamente avanzados es el hecho de que se haya extendido enormemente por efecto del predominio de una concepción de carácter conflictual global de

la sociedad, por la cual ella en su totalidad se considera como una inmensa competición para la consecución de bienes escasos. Tal extensión se ha dado al menos en dos direcciones: a) en la demanda de que la igualdad de los puntos de partida sea aplicada a todos los miembros del grupo social sin distinción alguna de religión, raza, sexo, clase, etc.; b) en comprender, entre las situaciones en las cuales la regla ha de aplicarse, situaciones económica y socialmente importantes, de manera bien distinta a los juegos y a los concursos, siendo tales, por dar algún ejemplo, la competición por la posesión de bienes materiales, para la consecución de metas particularmente deseables por todos los hombres, por el derecho a ejercitar ciertas profesiones... En otras palabras, el principio de la igualdad de oportunidades elevado a principio general apunta a situar a todos los miembros de una determinada sociedad en las condiciones de participación en la competición de la vida, o en la conquista de lo que es vitalmente más significativo, partiendo de posiciones iguales. Sería superfluo añadir que el modo en que han de considerarse iguales las posiciones de partida, o las condiciones sociales y materiales que permitan considerar iguales a los competidores, son cosas que varían de sociedad a sociedad. Basta con plantearse preguntas como las siguientes: ¿es suficiente el libre acceso a escuelas iguales? Pero, ¿qué escuelas, de qué grado, hasta qué edad? Ya que a la escuela se accede desde la vida familiar, ¿no será necesario igualar las condiciones familiares en que uno se encuentra viviendo desde su nacimiento? ¿Dónde parar? No es superfluo, en cambio, reclamar la atención sobre el hecho de que, precisamente al objeto de situar individuos desiguales por nacimiento en las mismas condiciones, de partida, puede ser necesario favorecer a los más desposeídos y desfavorecer a los más acomodados, es decir, introducir artificialmente, o bien imperativamente, discriminaciones de otro modo no existentes, como sucede por lo demás en algunas competiciones deportivas en las que a los competidores menos experimentados se les concede una cierta ventaja respecto de los que lo son más. De tal modo, una desigualdad se convierte en instrumento de igualdad, por el simple motivo de que corrige una desigualdad precedente; de modo que la nueva igualdad es el resultado de la nivelación de dos desigualdades.

10. Igualdad de hecho

Del principio de la igualdad frente a la ley y del de la igualdad de oportunidades se distingue la exigencia o el ideal de la igualdad real o sustancial o, como se lee en la Constitución italiana, «de hecho». Lo que se entiende genéricamente por «igualdad de hecho» es algo bastante claro: se entiende la igualdad respecto de los bienes materiales, o igualdad económica, viniéndose así a distinguir de la igualdad formal o jurídica, y de la igualdad de oportunidades o social. Sin embargo, no está nada claro, en cambio, incluso es asunto muy controvertido, cuáles sean las formas y los modos específicos con que

se piensa que esta igualdad pueda pretenderse o llevarse a efecto. Igualdad respecto de los bienes materiales. Pero, ¿qué bienes? ¿Y por qué no también los bienes espirituales o intelectuales? Si se definen los bienes respecto de las necesidades que tienden a satisfacer, la pregunta en torno a las determinaciones de lo que es un bien y de lo que no lo es, remite a la pregunta en torno a la determinación de cuáles sean las necesidades dignas de satisfacerse y respecto de cuáles se considera «justo» que los hombres sean iguales. ¿Todas las necesidades, o sólo algunas? Y ya que no parece que pueda responderse que «todas» –ni siquiera el más consecuente y fanático igualitario ha dado nunca una respuesta semejante–, ¿cuál es el criterio por el cual se pueden distinguir necesidades merecedoras o no merecedoras de satisfacerse? ¿Quizás el criterio de utilidad social, por el cual se distinguen necesidades socialmente útiles y necesidades socialmente nocivas? ¿O el criterio más vago aún de la correspondencia con la «naturaleza», donde se distinguen las necesidades naturales de las artificiales, las necesidades espontáneas de las necesidades provocadas por los productores de bienes de consumo? ¿La necesidad de escuchar una sinfonía de Beethoven es natural o artificial, es algo espontáneo o provocado? ¿Es ir de vacaciones, o ir calzados, o leer el periódico? Desde tal punto de vista nada más indeterminado que la fórmula «A cada uno según sus necesidades», utilizada también por Marx, y luego erigida en ideal-límite de la sociedad comunista en su escrito *Crítica del programa de Gotha*.

Una vez determinada la naturaleza de los bienes respecto de los cuales los hombres deberían ser iguales, el problema de la igualdad no está aún resuelto: es necesario también establecer de qué modo los hombres consiguen y permanecen en relación con estos bienes. ¿Es necesaria la posesión o es suficiente el uso? ¿O hay que hacer aún otra distinción, entre un tipo de bienes, como los instrumentos de producción, de los que basta con su igual uso, y otros bienes, como los productos de los que también es lícita su posesión individual y, eventualmente, su libre disposición? En tercer lugar, no parece que quien sostenga una doctrina igualitaria pueda eludir una pregunta ulterior: ¿después de haber sido determinado el tipo de bienes respecto de los cuales es relevante la igualdad, con el fin de que una sociedad pueda considerarse justa, después de haber establecido el tipo de relación que ha de subsistir entre los miembros del grupo y estos bienes, la igualdad invocada será absoluta o relativa? O retomando la conocida distinción aristotélica, ¿aritmética o geométrica? En otras palabras, ¿los bienes que hay que distribuir serán distribuidos según la fórmula «A cada uno en partes iguales», o bien según la fórmula «A cada uno en proporción de...», es decir, con una fórmula que permita una distribución distinta según el distinto grado en que cada individuo posea el requisito requerido? Nada impide que se considere igualitaria una doctrina que defienda una fórmula de igualdad proporcional. Hay que resaltar, en fin, que entre los mismos principios de justicia comúnmente considerados, algunos son más iguales que

otros: un principio es tanto más igualitario cuanto menores se presuman las diferencias entre los hombres respecto del criterio adoptado. El principio «A cada uno según sus necesidades» se considera, entre todos, el principio más igualitario (no por azar en él se inspira la doctrina comunista), porque se cree que los hombres son más iguales entre sí (o menos diversos) respecto de las necesidades que no, por ejemplo, respecto de las capacidades. De lo que se sigue que el carácter igualitario de una doctrina no está en la demanda de que todos sean tratados de modo igual respecto de los bienes relevantes, sino que el criterio por el que estos bienes queden distribuidos sea él mismo máximamente igualitario. Pero, ¿hay un criterio, si no objetivo por lo menos comúnmente compartido, para distinguir los principios de justicia por su mayor o menor igualitarismo? Una pregunta a la que no parece fácil dar una respuesta unívoca. Por lo demás, si la determinación de lo que se debe entender por igualdad sustancial no planteara tantas preguntas, no se habrían propuesto a lo largo del curso histórico, como es conocido, tantas formas distintas de doctrinas igualitarias, a menudo en conflicto entre sí, y, ya que el igualitarismo es el aspecto más constante y caracterizado de las doctrinas socialistas y comunistas, no nos encontraríamos frente a tantos comunismos y socialismos distintos, de ahí que algunos sean totalmente igualitarios, otros parcialmente, algunos absolutamente y otros lo sean relativamente.

11. El igualitarismo

De cualquier modo, cualesquiera que sean las diferencias específicas, lo que caracteriza a las ideologías igualitarias respecto a todas las demás ideologías sociales, que acaso admitan o exijan esta o aquella forma particular de igualdad, es la demanda de igualdad sustancial, en tanto distinta de la igualdad ante la ley y de la igualdad de oportunidades. Del mismo modo que sería ambiguo definir el liberalismo como la doctrina que valora sobre todos los valores el valor de la libertad, hasta que no se defina cuáles son las libertades que forman generalmente el contenido mínimo de la doctrina liberal (y son las libertades personales y civiles), asimismo sería genérico definir el igualitarismo como la doctrina que valora sobre todos los valores el valor de la igualdad, hasta que no se determine de qué igualdad se trata, y en qué medida ha de aplicarse. Ya se ha dicho que, para determinar el significado específico de una relación de igualdad, es necesario responder al menos a dos preguntas: «¿Igualdad entre quiénes?» e «¿Igualdad en qué?». Limitando el criterio de especificación a la pareja todo-parte, las respuestas posibles son cuatro: a) igualdad entre todos en todo; b) igualdad entre todos en alguna cosa; c) igualdad entre algunos en todo; d) igualdad entre algunos en alguna cosa. El ideal-límite del igualitarismo se reconoce en la primera respuesta: igualdad de todos los hombres en todos los aspectos. Pero, precisamente, se trata de un ideal-límite prácticamente inalcanzable. Todo lo más se puede volver a definir el igualita-

rismo como la tendencia a la consecución de este ideal por sucesivas aproximaciones. Históricamente, una doctrina igualitaria es una doctrina que sostiene la igualdad para el mayor número de hombres en el mayor número de aspectos. Desde el momento en que la igualdad absoluta, entendida como la igualdad de todos en todo, es un ideal-límite al cual se puede tender mediante sucesivas aproximaciones, es lícito hablar de doctrinas más igualitarias que otras. De igualitarismo parcial o limitado se puede hablar, en cambio, a propósito de doctrinas que sostienen la igualdad en todo, limitada a una categoría de personas, como es la doctrina platónica en lo que respecta a la clase de los guerreros, o como son algunas reglas de órdenes religiosas. Se entiende que el igualitarismo parcial o limitado es perfectamente compatible con una concepción no igualitaria de la sociedad en su conjunto. Las otras dos posibles respuestas, la igualdad de todos en alguna cosa y la igualdad de algunos (pertenecientes a una determinada categoría) en alguna cosa, pueden denominarse demandas igualitarias sólo si elimina una desigualdad precedente. Así, se llama igualitaria una ley que extienda el sufragio a las mujeres, u otra que elimine una discriminación racial. Pero ni la primera ni la segunda respuesta son típicas de una concepción igualitaria de la sociedad; aisladamente consideradas, no pueden denominarse respuestas determinantes de ninguna forma histórica de igualitarismo. La petición de igualdad jurídica, entendida como igualdad de todos en la capacidad jurídica, es ciertamente una petición igualitaria respecto de las

situaciones en que los hombres se dividían en libres y esclavos; pero es la aportación de la ideología liberal, todavía no la de una ideología igualitaria.

Lo que singulariza a las ideologías igualitarias es, generalmente, el acento puesto en el hombre como ser «genérico», es decir, como ser perteneciente a un determinado *genus*, y por tanto en las características comunes a todos los pertenecientes al *genus*, antes que en las características individuales por las que un hombre se distingue de otro (que es, por el contrario, lo que singulariza a las doctrinas liberales), no importa si además el acento recae sobre las características negativas del hombre («Los hombres son todos pecadores») o bien en las positivas («El hombre es un animal sociable por naturaleza»). De esta naturaleza común de los hombres se ha dado históricamente una interpretación religiosa –los hombres son entre sí hermanos en tanto hijos del mismo Padre– y una interpretación filosófica, que se funda generalmente en la concepción de una igualdad sustancial primitiva, o «natural», corrompida y pervertida por las instituciones sociales que han introducido y perpetuado la desigualdad entre ricos y pobres, entre gobernantes y gobernados, entre clase dominante y clase dominada. A menudo en la misma doctrina igualitaria se reencuentran mezcladas y reforzándose una a otra ambas interpretaciones: la llamada religiosa procede a la par con el argumento filosófico, el ideal de la regeneración con el de la revolución social. Según el acento recaiga en las desigualdades económicas o en las políticas, y por tanto el fin último de la igualdad se siga a través de

la eliminación de la propiedad privada o a través de la eliminación del poder político, las doctrinas igualitarias se distinguen en socialistas (o comunistas) y anarquistas. Las primeras persiguen la igualdad política a través de la igualdad económica, las segundas transitan el camino inverso.

12. El igualitarismo y su fundamento

Si es verdad que históricamente el punto de partida de las doctrinas igualitarias es predominantemente la consideración de la naturaleza común de los hombres, este punto de partida no es lógicamente suficiente para justificar el principio fundamental del igualitarismo, según el cual todos o casi todos los hombres han de ser tratados de la misma manera en todos o casi todos los aspectos. Aun admitiendo que sea objetivamente verdadero que todos los hombres son iguales, o que por lo menos son más iguales que desiguales, no se sigue de ello, puesto que una proposición normativa no puede derivar de una proposición descriptiva, que todos los hombres hayan de ser tratados de igual manera. Este principio ético fundamental ya no deriva de la pura y simple constatación de que los hombres son de hecho iguales, sino de la valoración positiva de este hecho, es decir, del juicio de valor: «La igualdad (la igualdad mayor posible) entre los hombres es deseable». Prueba de ello es que una doctrina inigualitaria como la hobbesiana, que considera que el objetivo supremo de los hombres que viven en sociedad no es la mayor igualdad posible sino exclusivamente la paz social, y funda esta última precisamente en la renuncia a la igualdad natural y en la constitución de un ordenamiento en el que se trace una línea neta de demarcación entre los que tienen el deber de dirigir y los que tienen el único derecho de obedecer, parte de la constatación de que los hombres en el estado de naturaleza son iguales. Pero a diferencia de los teóricos del igualitarismo, Hobbes no da un juicio de valor positivo de la igualdad natural; más bien considera que la igualdad material de los hombres, como se encuentra en el estado de naturaleza, es una de las causas del *bellum omnium contra omnes*, que hace intolerable la pertenencia a tal estado y obliga a los hombres a dar vida a la sociedad civil. La mayor parte de los teóricos del igualitarismo y Hobbes parten de la misma verdad de hecho, pero llegan a consecuencias prácticas opuestas, porque valoran esa misma realidad de hecho de manera opuesta; las consecuencias prácticas opuestas derivan, en efecto, no de la constatación sino de la valoración.

En rigor, la constatación de la igualdad natural de los hombres no sólo no es suficiente para fundar el igualitarismo, sino que ni siquiera es necesaria. Se puede considerar perfectamente la igualdad máxima como un bien digno de perseguirse sin tener que comenzar, por lo demás, por la constatación de una igualdad natural o primitiva u originaria de los hombres. El marxismo es una doctrina igualitaria que ha abandonado hoy completamente los presupuestos naturalistas de las formas más ingenuas de socialismo: la proposición normativa «La igualdad es un

bien digno de perseguirse» no deriva en este caso subrepticiamente del juicio de hecho «Los hombres nacen o son por naturaleza iguales», sino del juicio de valor «La desigualdad es un mal», dando por supuesto que se trata de la desigualdad observable en la historia concreta de los hombres, que es la historia de la sociedad dividida en clases antagónicas y por tanto profundamente desiguales. Si acaso en una forma estrictamente simplificada, el procedimiento mental que preside la constitución de una teoría como ésta es perfectamente el opuesto del utilizado por Hobbes: para Hobbes los hombres son de hecho iguales pero deben ser desiguales; para los teóricos del socialismo científico, los hombres han sido de hecho hasta ahora desiguales pero deben ser iguales. De manera no diferente a las doctrinas igualitarias, las doctrinas no igualitarias presuponen no ya la consideración de la fundamental e invisible desigualdad humana, sino la apreciación positiva de esta o aquella forma de desigualdad, ya sea entre individuos más o menos dotados por la naturaleza en lo que concierne a la fuerza física, a la inteligencia o a la habilidad, ya sea entre razas, estirpes o naciones; presuponen, en otras palabras, un juicio de valor opuesto al de las doctrinas igualitarias, o bien el juicio de que esta o aquella forma de desigualdad es provechosa o sin más necesaria para el equilibrio o para el progreso civil, y por tanto el orden social debe respetar y no abolir la desigualdad entre los hombres, o al menos las desigualdades que son consideradas social y políticamente relevantes. Desde el momento en que las sociedades hasta ahora

existentes son de hecho sociedades desiguales, las doctrinas inigualitarias representan habitualmente la tendencia a conservar las cosas tal como están, son doctrinas conservadoras; las doctrinas igualitarias, por el contrario, representan habitualmente la tendencia a modificar lo que hay de hecho, son doctrinas reformadoras. Cuando además la apreciación de las desigualdades llega hasta el punto de hacer desear y promover el restablecimiento de desigualdades hoy en día canceladas, el inigualitarismo deviene reaccionario; el igualitarismo deviene en cambio revolucionario cuando proyecta el salto cualitativo desde una sociedad de desiguales, la hasta ahora existente, a una sociedad futura de iguales.

13. Igualitarismo y liberalismo

Mientras igualitarismo e inigualitarismo son totalmente antitéticos, igualitarismo y liberalismo sólo lo son parcialmente, lo cual no obsta para que históricamente, en la lucha política, sean considerados generalmente como doctrinas antagonistas y alternativas. Mientras el inigualitarismo niega la máxima del igualitarismo, según la cual «Todos los hombres deben ser (en el límite) iguales en todo», respecto de la totalidad de los sujetos, ya que afirma que sólo «Algunos hombres son iguales», o en el límite «ningún» hombre es igual a otro, el liberalismo niega la misma máxima no respecto de la totalidad de los sujetos sino de la totalidad (o casi totalidad) de los bienes y males respecto de los cuales los

hombres habrían de ser iguales, es decir, admite la igualdad de todos no en todo (o casi todo) sino sólo en alguna cosa, y este «alguna cosa» suelen ser habitualmente los así llamados derechos fundamentales, o naturales, o, como se dice hoy, derechos humanos, que son además las diversas formas de libertad personal, civil y política, que han sido enumeradas sucesivamente por las distintas constituciones de los Estados nacionales desde finales del siglo XVIII hasta hoy, haciendo acto de presencia en documentos internacionales como la Declaración universal de los derechos del hombre (1948) y la Convención europea de derechos del hombre (1950): el ideal del Estado liberal, como se expresa de manera paradigmática en Kant, es el ideal del Estado en el que todos los ciudadanos gocen de igual libertad, es decir, sean igualmente libres, o iguales en el derecho a la libertad.

Si en este sentido se puede decir que el liberalismo es una doctrina parcialmente igualitaria, es necesario añadir inmediatamente que es igualitaria más en las intenciones que en los resultados, desde el momento en que entre las libertades protegidas se encuentra generalmente también la de poseer y acumular sin límites bienes económicos a título individual, y la libertad de emprender operaciones económicas (la llamada libertad de iniciativa económica), en las que tuvieron y continúan teniendo origen las mayores desigualdades sociales en las sociedades capitalistas más avanzadas. Las doctrinas igualitarias, por lo demás, siempre han acusado al capitalismo de ser autor y protector de un régimen fundado en la desigualdad económica: baste recordar que,

para Marx, la igualdad jurídica de todos los ciudadanos, sin distinción de estamentos, proclamada por la Revolución francesa, no fue sino un instrumento del que la clase burguesa se sirvió al objeto de liberar y hacer disponible la fuerza de trabajo necesaria para el desarrollo del capitalismo naciente, mediante la ficción útil del contrato voluntario entre individuos igualmente libres. De la crítica de las doctrinas igualitarias contra la concepción y la práctica liberal del Estado nacieron las peticiones de los derechos sociales que han transformado el sistema de relaciones entre el individuo y el Estado y la misma organización del Estado, incluso en los regímenes que acaso se consideran continuadores, sin cambios bruscos, de la tradición liberal del siglo pasado. Por otra parte, los liberales han acusado siempre a los igualitarios de sacrificar la libertad individual, que se alimenta de la diversidad de las capacidades y aptitudes, por la uniformidad y la nivelación impuesta por la necesidad de hacer a los individuos que conviven entre sí lo más semejantes posible; en la tradición del pensamiento liberal el igualitarismo deviene sinónimo de aplastamiento de las aspiraciones, de compresión forzada del talento, de igualación improductiva de las fuerzas motrices de la sociedad. Liberalismo e igualitarismo hunden sus raíces en concepciones de la sociedad profundamente distintas; individualista, conflictual y pluralista, la liberal; totalizadora, armónica y monista, la igualitaria. Para el liberal el fin principal es la expansión de la personalidad individual, considerada abstractamente como un valor en sí misma; para el igualitario, el

desarrollo armónico de la comunidad. Distintos son los modos de concebir la naturaleza y las tareas del Estado: limitado y garante el Estado de los primeros, expansionista e intervencionista el Estado de los segundos.

Esta diversidad no cierra la posibilidad de síntesis teóricas y de intentos de soluciones prácticas de compromiso entre libertad e igualdad, en la medida en que estos dos valores fundamentales (junto con el del orden) de toda convivencia civil sean considerados no como antinómicos sino como complementarios. La Constitución italiana, por citar una entre tantas, establece en el artículo 3, párrafo 2, que «es tarea de la República eliminar los obstáculos de orden económico y social que, limitando de hecho la libertad e igualdad de los ciudadanos, impidan el pleno desarrollo de la persona humana y la efectiva participación de todos los trabajadores en la organización política, económica y social del país». Aun teniendo en cuenta de modo debido la inmensa diversidad que siempre subsiste entre semejantes declaraciones solemnes y la realidad de hecho, es significativo que libertad e igualdad sean nombradas conjuntamente como bienes indivisibles y solidarios entre sí.

14. El ideal de la igualdad

El impulso hacia una igualdad cada vez mayor es, como ya había observado o temido en el siglo pasado Tocqueville, irresistible: el igualitarismo, a pesar de

la aversión y la resistencia encarnizada que suscita en cada giro de la historia, es uno de los grandes resortes del desarrollo histórico; la igualdad entendida como igualación de los diferentes es un ideal permanente y perenne de los hombres que viven en sociedad. Cada superación de esta o aquella discriminación representa una etapa del progreso. Nunca como en nuestra época se han puesto en discusión las tres fuentes principales de desigualdad entre los hombres: la raza o más en general la pertenencia a un grupo étnico o nacional, el sexo y la clase social.

Después de la tragedia del racismo hitleriano y casi como redención de los nefandos actos por él realizados, la opinión pública mundial se ha reavivado ante la llamada de ese gran paso hacia la igualdad que es la superación del odio y de la discriminación racial. El racismo se está volviendo para quien lo ejercita o simplemente lo tolera una marca de infamia. Ningún público estudiantil del mundo podría hoy escuchar sin resolverse contra ello la lección sobre el hombre negro («Hombre natural en su total barbarie y desenfreno») que Hegel, el gran Hegel, impartía en su cátedra de Berlín.

Como ya se ha observado en distintas ocasiones, la revolución silenciosa de nuestro tiempo, la primera revolución incruenta de la historia, es la que conduce a la lenta pero inexorable atenuación, hasta la total eliminación, de la discriminación entre sexos: la equiparación de las mujeres a los hombres, primero en la más reducida sociedad familiar, después en la más amplia sociedad civil a través de la igualdad, en gran parte demandada y en gran parte conquista-

da, en las relaciones económicas y políticas, es uno de los signos más ciertos e impresionantes de la marcha de la historia humana hacia la igualación.

Desde hace más de un siglo la idea comunista actúa en la dirección de la lucha contra la desigualdad de las clases sociales, considerada como la fuente de todas las otras desigualdades, hacia el fin último de la sociedad sin clases, una sociedad «en la cual el libre desarrollo de cada uno sea la condición para el libre desarrollo de todos».

De manera semejante a la libertad, también la igualdad aparece siempre como un *telos*. Como *telos* y a la vez como retorno al origen, al estado de naturaleza de los iusnaturalistas, o más atrás aún a la edad de oro, al reino de Saturno, «rey tan justo que bajo su égida no había ni esclavos ni propiedad privada, sino que todas las cosas pertenecían a todos para compartir en común, como si todos los hombres tuvieran un solo patrimonio».

Más que la libertad, la igualdad, precisamente la igualdad sustancial, la igualdad de los igualitarios, es el rasgo común y caracterizador de las ciudades ideales de los utopistas (así como una desigualdad feroz e inflexible es el signo admonitorio y premonitorio de las utopías invertidas de nuestro tiempo), como aquella de Tomás Moro, quien escribe que «hasta que la propiedad perdure, gravará siempre sobre la parte con mucho la mayor y con mucho la mejor de la humanidad la carga angustiosa e inevitable de la pobreza y desventura», o como la de Tommaso Campanella, cuya *Ciudad del sol* está habitada por «filósofos» que «decidieron vivir filosóficamente

en común». Inspira tanto las visiones milenaristas de las sectas heréticas que luchan por el advenimiento del Reino de Dios, que será el reino de la hermandad universal, como los ideales sociales de las revueltas campesinas; de ahí que Thomas Münzer, el cual, según Melantone, enseñando que todos los bienes habrían de ser comunes, «había vuelto a la muchedumbre tan malvada que ya no tenía ganas de trabajar», pueda equipararse a Gerard Winstanley, que predicaba: «El gobierno del rey es el gobierno de los escribas y fariseos, que no se consideran libres si no son amos de la tierra y de sus hermanos; pero el gobierno republicano es el gobierno de la justicia y de la paz, que no hace distinciones entre personas». Constituye el nervio del pensamiento social de los socialistas utópicos, desde el *Código de la naturaleza* de Morelly a la sociedad de la «gran armonía» de Fourier. Anima, agita y hace temible al pensamiento revolucionario de Babeuf: «Somos todos iguales, ¿no es verdad? Este principio es incuestionable, porque, a menos de padecer locura, no podría decirse seriamente que es de noche cuando es de día. Y bien, pretendemos también vivir y morir iguales como hemos nacido; queremos la igualdad efectiva o la muerte».

Desde el pensamiento utópico al pensamiento revolucionario, el igualitarismo ha recorrido un largo camino: sin embargo, la distancia entre las aspiraciones y la realidad es aún tan grande que, mirando en torno y atrás, cualquier persona razonable ha de dudar seriamente sobre si alguna vez va a poder recorrerse por completo.

Bibliografía

AA. VV., «Equality», en *Nomos* (número único), IX Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy (J.P. Pennok y J.W. Chapman comps.), Nueva York, 1967.

AA. VV., «L'égalité», en *Revue international de philosophie*, 1971, XXV, 97.

BENN, S.L., y PETERS, R.S., *Social principles and the democratic State*, Londres, 1959, caps. V-VI.

BUCH, H., FORIERS, P., y PERELMAN, C., (comps.), *L'égalité*, vol I, Bruselas, 1971.

LAKOFF, S.A., *Equality in political philosophy*, Cambridge, Mass., 1964.

LUCAS, J.R., *The principles of politics*, Oxford, 1966, págs. 55-60.

OPPENHEIM, E.E., «L'eguaglianza come concetto descrittivo», en *Rivista di filosofia*, 1968, LIX, págs. 255-275.

RAWLS, J., *A theory of justice*, Cambridge, Mass., 1971 (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1979).

SARTORI, G., *Democrazia e definizioni*, Bolonia, 1957, 1969 (3), cap. XIV.

TAWNEY, R.H., *Equality*, Londres, 1931.

WILLIAMS, B., «The idea of equality», en *Philosophy, politics and society* (P. Laslett y W.C. Runciman, comps.), Oxford, 1962, págs. 110-131.

II
LIBERTAD

1. Libertad negativa

A pesar de lo dicho en infinitas ocasiones acerca de la variedad y la multiplicidad de los significados de «libertad», y por tanto acerca de la dificultad o sin más del carácter vano de una definición de ella, los significados relevantes en el lenguaje político, que aquí se toma en especial consideración (pero no sólo en el lenguaje político, como veremos dentro de un momento), son sobre todo dos, por lo que la determinación del concepto o de los conceptos de libertad, aun siendo muy difícil, no es vana.

Los dos significados relevantes se refieren a las dos formas de libertad que suelen llamarse, cada vez con más frecuencia, «negativa» y «positiva». Por «libertad negativa» se entiende, en el lenguaje político, la situación en la cual un sujeto tiene la posibilidad de obrar o de no obrar, sin ser obligado a ello o sin que se lo impidan otros sujetos. Con la siguiente advertencia: el hecho de que en el lenguaje político la libertad sea una relación entre dos sujetos humanos no excluye que el concepto amplio de libertad comprenda también una relación en la cual uno de los dos sujetos o los dos no sean sujetos humanos. Es perfectamente lícito decir que el hombre ha conquis-

tado la propia libertad emancipándose no sólo de las restricciones derivadas de la sujeción del hombre por el hombre, sino también de la sumisión a las fuerzas naturales, así como puede decirse que un río (ente natural) es libre de seguir el propio curso cuando no se lo impide una presa o un dique (que son obra del hombre).

La libertad negativa suele llamarse también «libertad como ausencia de impedimento» o «libertad como ausencia de constricción»: si por «impedir» se entiende no permitir a los otros hacer algo, y si por «constreñir» se entiende obligar a los otros a hacer algo, ambas dicciones son parciales, desde el momento en que la situación denominada «libertad negativa» comprende tanto la ausencia de impedimento, es decir, la posibilidad de hacer, cuanto la ausencia de constricción, es decir, la posibilidad de no hacer. Se considera que goza de situación de libertad tanto aquel que puede expresar las propias opiniones sin incurrir en los rigores de la censura, como el que queda exento del servicio militar (por ejemplo, allí donde la objeción de conciencia está legalmente reconocida): el primero puede obrar porque no hay ninguna norma que prohíba la acción que él considera deseable, el segundo puede no obrar porque no hay ninguna norma que imponga la acción que él considera no deseable. Ya que los límites a nuestras acciones en sociedad quedan definidos generalmente por normas (sean consuetudinarias o legislativas, sean sociales, jurídicas o morales), se puede también decir, como ha hecho una larga y autorizada tradición, que la libertad en este

sentido, es decir, la libertad que un uso cada vez más difundido y frecuente llama «libertad negativa», consiste en hacer (o no hacer) todo lo que las leyes, entendidas en sentido lato, y no sólo en sentido técnico-jurídico, permiten, o bien no prohíben (y que, en cuanto tales, permiten no hacer). Cuando Hobbes recogió el principio *libertas silentium legis*, mostró tener muy clara en su mente esta idea de libertad, que ilustró en estos términos: «[...] Pero, dado que las leyes nunca han limitado ni pueden limitar todos los movimientos y acciones de los ciudadanos en vista de su variedad, quedan necesariamente innumerables cosas que las leyes no ordenan ni prohíben, y cada uno puede hacer u omitir, según su criterio. Con respecto de ellas se dice que cada una goza de su libertad, debiéndose entender, en este caso, que la libertad es aquella parte del derecho natural que las leyes civiles permiten y dejan a discreción de los ciudadanos» (*De cive*, XIII, 15). De manera parecida se pronuncia Locke: «[...] la libertad de los hombres bajo el gobierno consiste [...] en una libertad que me permite seguir mi propia voluntad en todo aquello en lo que la norma no prescribe, así como no estar sometido a la voluntad inconstante, incierta, desconocida y arbitraria de otro hombre» (*Segundo tratado sobre el gobierno*, IV, 22). La formulación clásica de esta acepción de libertad la realizó Montesquieu: «La libertad es el derecho de hacer aquello que las leyes permiten» (*De l'esprit des lois*, XII, 2).

Que en la mayor parte de las definiciones tradicionales de la libertad negativa, la libertad quede

definida más en relación a la ausencia de impedimento que no a la ausencia de constricción, se explica con la consideración de que las libertades históricamente más relevantes, en el período en que el problema de la libertad negativa deviene políticamente crucial, y en general todas las libertades civiles, representan el resultado de una lucha contra impedimentos precedentes más que contra constricciones precedentes. De ahí también el uso arraigado de llamar a esta forma de libertad «libertad como no impedimento» antes que «libertad como no constricción», mientras que la forma más comprensiva sería «libertad como no impedimento y como no constricción».

2. Libertad positiva

Por «libertad positiva» se entiende en el lenguaje político la situación en la que un sujeto tiene la posibilidad de orientar su voluntad hacia un objetivo, de tomar decisiones, sin verse determinado por la voluntad de otros. Esta forma de libertad se llama también «autodeterminación» o, de manera más apropiada, «autonomía». Es «negativa» la primera forma de libertad porque designa sobre todo la carencia de algo (ha sido advertido que en el lenguaje común «libre respecto de» es sinónimo de «sin...», hasta el punto de que el modo más común de explicar qué significa que yo actúo libremente, consiste en decir que actúo sin...); es positiva la segunda forma, porque indica, al contrario, la presencia de

algo, a saber, de un atributo específico de mi voluntad, que es precisamente la capacidad de moverse hacia un objetivo sin ser movido. Teniendo en cuenta que se suele llamar «libertad» también a esta situación, que podría llamarse de manera más apropiada «autonomía», en la medida en que en la definición se hace referencia no tanto a lo que hay cuanto a lo que falta, como cuando se dice que autodeterminarse significa no estar determinado por otros, o no depender para las propias decisiones de otros, o determinarse sin ser determinados. Llevando hasta sus extremas consecuencias esta observación, habría que decir inmediatamente que, siendo «libertad» un término que indica, en la multiplicidad de las propias acepciones, carencia de algo, la expresión «libertad positiva» es contradictoria.

La definición clásica de la libertad positiva la dio Rousseau, para el cual la libertad en el estado civil consiste en el hecho de que allí el hombre, en cuanto parte del todo social, como miembro del «yo común», no obedece a los otros sino a sí mismo, es decir, es autónomo en el sentido preciso de la palabra, en el sentido de que se da la ley a sí mismo y no obedece otras leyes que aquellas que él se ha dado: «La obediencia a la ley que se ha prescrito es la libertad» (*Contrato social*, I, 8). Tal concepto de libertad fue retomado, por influencia directa de Rousseau, por Kant, en el que también se encuentra por otra parte el concepto de libertad negativa. En el ensayo *Por la paz perpetua*, en el mismo momento en que Kant excluye que la libertad jurídica pueda definirse «como la facultad de hacer todo lo que se

quiera, sin provocar injusticias a nadie» (se trata de la definición de libertad recogida en la Declaración de los derechos: art. 4 de la Declaración de 1789, art. 5 de la Declaración de 1793), precisa que «es mejor definir mi libertad externa (es decir, jurídica) como la facultad de no obedecer otras leyes externas que aquellas a las que yo haya podido dar mi asentimiento» (en la nota al primer artículo definitivo). Lo mismo ocurre en la *Metafísica de las costumbres*, donde la libertad jurídica queda definida como «la facultad de no obedecer otra ley que no sea aquella a la que los ciudadanos han dado su consenso» (II; 46). El filósofo que ha celebrado la libertad como autonomía, desdeñando la libertad negativa, ha sido Hegel, según el cual la libertad política se realiza solamente en el Estado mediante la manifestación de su voluntad racional, que es la ley: «Pues la ley es la objetividad del espíritu y la voluntad en su verdad; y sólo es libre la voluntad que obedece a la ley, por cuanto se obedece a sí misma y está consigo misma y es libre» [G.W.F. Hegel, *Lecciones de filosofía de la historia*, Barcelona, 1989, pág. 58].

3. Libertad de obrar y libertad de querer

Mejor que cualquier otra consideración, lo que permite distinguir netamente las dos formas de libertad es la referencia a dos sujetos distintos del que ellas son, respectivamente, el predicado. La libertad negativa es una cualificación de la acción; la libertad positiva es una cualificación de la voluntad.

Cuando digo que soy libre en el primer sentido, quiero decir que una acción mía no se ve obstaculizada, y que por tanto puedo llevarla a cabo; cuando digo que soy libre en el segundo sentido, quiero decir que mi querer es libre, es decir, que no está determinado por el querer de otros o, más en general, por fuerzas extrañas a mi mismo querer. Más que de libertad negativa y positiva quizá sería más apropiado hablar de libertad de obrar y libertad de querer, entendiendo por la primera «acción no impedida y no constreñida», y por la segunda «voluntad no heterodeterminada o autodeterminada». En un cierto sentido, precisamente la referencia a la «ausencia de...» en ambas definiciones sirve para explicar, mejor que la calificación de «negativo» y «positivo», por qué nunca ni el lenguaje común ni el lenguaje técnico usan para las dos acepciones distintas el mismo término.

Al mismo tiempo, la neta distinción del campo de referencia de las dos libertades sirve también para explicar por qué las dos nociones tienen que ser rigurosamente distintas y por qué la falta de distinción, o mejor, la falta de un criterio neto de distinción (como el que ha dado origen a las dos dicciones «libertad negativa» y «libertad positiva»), provoca lamentables confusiones y, por consiguiente, estériles controversias. Que una acción sea libre quiere decir, según la definición de libertad negativa como no impedimento, que esta acción puede llevarse a cabo sin encontrar obstáculos, como el río de Hobbes que sigue su curso natural. Pero tal acción puede ser libre independientemen-

te del hecho de haber sido querida, y aún más del hecho de haber sido querida por una voluntad libre. No es en absoluto contradictorio decir que yo gozo de libertad religiosa aunque no haya elegido libremente la religión que libremente profeso. Así como no es en absoluto redundante decir que yo soy libre respecto de la actividad religiosa, en la medida en que yo he elegido libremente la religión que profeso, y soy libre de profesarla porque vivo en un Estado que reconoce y garantiza la libertad religiosa. Que la voluntad sea libre según la definición de libertad positiva quiere decir que esta voluntad se determina desde sí, es autónoma. Pero que una voluntad sea autónoma no implica en absoluto que la acción que eventualmente se derive sea libre (esto es, no impedida o no constreñida). No es es absoluto contradictorio decir que yo he elegido libremente la religión que profeso pero no soy libre de profesarla porque vivo en un Estado confesional. Así como no es redundante decir que yo no soy religiosamente libre porque la religión que profeso es la religión de los antepasados aceptada pasivamente, y porque en la situación histórica en que me encuentro no se me reconoce el derecho de profesarla. Que las dos libertades sean diferentes como para poder ser independientes la una de la otra no quiere decir que sean incompatibles y que por tanto no puedan integrarse recíprocamente. Antes bien, como veremos, en la esfera política, una sociedad o un Estado libres son una sociedad o un Estado en los que a la libertad negativa de los individuos o de los grupos se une la libertad positiva de la

colectividad en su conjunto, en la que un amplio margen de libertad negativa de los individuos o de los grupos (las llamadas libertades civiles) es la condición para el ejercicio de la libertad positiva del conjunto (la llamada libertad política).

4. Determinismo e indeterminismo

Sin querer entrar en la controversia tradicional entre deterministas e indeterministas, y permaneciendo todavía en el campo de la libertad social, no parece fuera de lugar precisar que los dos significados de libertad hasta aquí ilustrados corresponden a los dos significados de libertad predominantes en las discusiones de los filósofos, es decir, a la libertad como la entienden los deterministas y a la libertad como la entienden los indeterministas. Los primeros, en efecto, niegan generalmente la libertad de la voluntad pero no excluyen la libertad de obrar, si a ella se le atribuye el significado de libertad negativa; los segundos afirman principalmente y con absoluta prioridad sobre cualquier otra forma de libertad, la libertad de querer, que corresponde a la libertad positiva y no comporta necesariamente la libertad de obrar. Cuando un determinista habla de libertad, habla de ella para designar una situación en la cual el curso natural de los acontecimientos no se ve obstaculizado en su desenvolvimiento necesario, como *libertas a coactione*, según la definición de Hobbes: «La libertad es la ausencia de todos los impedimentos a la acción que no estén contenidos

en la naturaleza y en la cualidad intrínseca del agente. Así, por ejemplo, se dice que el agua desciende libremente o que tiene la libertad de descender por el lecho del río, porque no existe impedimento en esa dirección, pero no de lado, porque las riberas le sirven de obstáculo» («Of liberty and necessity», en *English works*, vol. IV, págs. 273-274). Para un indeterminista, en cambio, la libertad consiste en la capacidad que tienen algunos sujetos, como el sujeto humano en plena posesión de sus facultades, aunque dentro de ciertos límites y circunstancias determinadas, y en grado sumo Dios, de autodeterminarse: como *libertas a necessitatione*. De manera semejante a la libertad política de Rousseau o de Hegel, la libertad como autodeterminación en el lenguaje filosófico califica no una voluntad absolutamente indeterminada, sino una voluntad que se determina no por los impulsos o por motivos sensibles, sino por los dictámenes de la razón, ya sea la razón divina, ya sea la razón cósmica. De la cual, por lo tanto, se puede decir perfectamente que no consiste en no estar sometido a ninguna ley, sino más bien en estar sometido a la ley de la razón.

Del mismo modo en que libertad negativa y libertad positiva no se implican ni se excluyen, como hemos visto, tampoco se implican ni se excluyen la libertad de los deterministas y la libertad de los indeterministas. Para admitir la libertad como no impedimento del curso natural de las cosas no es en absoluto indispensable postular que la voluntad sea libre en el sentido de que pueda autodeterminarse. Por otro lado, el indeterminista reconoce que la

voluntad puede ser libre pero la acción que de ella deriva puede ser obstaculizada o sin más impedida (piénsese en el ejemplo recurrente del paralítico que quiere pero no puede), tanto es así que el más intransigente partidario de la libertad de la voluntad admite en muchos casos la atenuación o directamente la completa extinción de la responsabilidad personal.

A pesar de que las disputas sobre libertades civiles y políticas no se presentan habitualmente como el reflejo de la disputa teológica y filosófica entre deterministas e indeterministas, e incluso se desarrollan prescindiendo de ella, se puede observar que, de un lado, las demandas de libertad negativa han sido sostenidas basándose en el argumento según el cual es necesario dar libre curso a la naturaleza (humana), no obstaculizar con procedimientos artificiosos y constrictivos el libre desenvolvimiento de las fuerzas naturales (por ejemplo, en las relaciones económicas), y han hecho que el valor de la libertad consista en el reconocimiento y en la aceptación de la necesidad natural contra las deformaciones provocadas por las leyes civiles; y que, de otra parte, la demanda de libertad positiva corresponda a la exigencia, si no al postulado, de los indeterministas, acerca de que la voluntad sea puesta en condiciones de autodeterminarse, aunque con una particular referencia a la voluntad colectiva, a la voluntad de la totalidad, más que a la voluntad de los individuos singulares.

5. Libertad del individuo y libertad de la colectividad

Las dos formas de libertad relevantes en la teoría política se pueden distinguir también en función del sujeto histórico distinto que es portador de una u otra. Generalmente, el sujeto histórico de la libertad como ausencia de impedimento y de constricción es el individuo; el sujeto histórico de la libertad como autodeterminación es un ente colectivo. Las libertades civiles, prototipo de las libertades negativas, son libertades individuales, es decir, inherentes al individuo singular: en efecto, históricamente son el producto de las luchas por la defensa del individuo considerado o como persona moral y, por tanto, como poseedor de un valor por sí mismo, o como sujeto de relaciones económicas, contra la invasión de entes colectivos como la Iglesia y el Estado; filosóficamente son una manifestación de concepciones individualistas de la sociedad, es decir, de teorías para las cuales la sociedad es una suma de individuos y no un todo orgánico. La libertad como autodeterminación, en cambio, se refiere generalmente, en la teoría política, a una voluntad colectiva, sea la voluntad del pueblo o la de la comunidad, nación, grupo étnico o patria: lo cual quiere decir que para la teoría política el problema históricamente relevante no es tanto el de la autodeterminación del individuo singular (que es un problema teológico, filosófico o moral) cuanto el de la autodeterminación del cuerpo social del que el individuo forma parte. Es significativo, en efecto, que para la primera libertad se use a menudo la fórmula «libertad respecto del Estado», que reclama la atención sobre la libertad del individuo en las relaciones con el Estado, mientras que para la segunda se use «libertad del Estado», donde el sujeto de la libertad es el ente colectivo «Estado». Las teorías que son abanderadas de esta libertad, comenzando por la teoría paradigmática de Rousseau y terminando con la de Hegel, tienen una concepción no atomística sino orgánica de la sociedad, tienen a la vista no la libertad de los individuos singulares sino la libertad de la totalidad. Otro modo de expresar esta diferencia es llamar libertad negativa a la del burgués y libertad positiva a la del ciudadano: donde por «burgués» se entiende el individuo singular con su esfera privada de aspiraciones e intereses, y por «ciudadano» el individuo en cuanto parte de una totalidad y promotor de las deliberaciones que de ella derivan.

Es necesario, por otra parte, no confundir una distinción históricamente relevante con una distinción conceptual. Que históricamente la libertad negativa sea predominantemente un atributo del individuo y la libertad positiva un atributo de un ente colectivo, no quiere decir en absoluto que conceptualmente las dos libertades se distingan en función del sujeto diferente que fuere su beneficiario. Desde el punto de vista conceptual se puede hablar, incluso en contextos políticamente relevantes, de libertad negativa en favor de un sujeto colectivo, como acaece, dando un ejemplo de gran actualidad, en el caso de una guerra de «liberación» nacional (donde est claro que la libertad a la que se refiere es la liberta

negativa); asimismo es apropiado hablar de libertad positiva en referencia a un individuo singular, aunque el problema de la audodeterminación individual sea un problema moral (jurídico) más que político. Queda la cuestión de que no impedimento (y no constricción) y autodeterminación son, hablando abstractamente, situaciones que pueden estar ambas referidas tanto al individuo singular como a un ente colectivo.

6. «Libertad respecto de» y «libertad de»

Ha arraigado la costumbre de denominar a la libertad negativa «libertad respecto de» (del inglés *freedom from*), expresión que pone inmediatamente de relieve el elemento negativo de la situación a la que se refiere: la libertad negativa es, como hemos visto, esa situación en la cual no se está sujeto al límite, como son las situaciones que provienen de normas restrictivas de esta o de aquella autoridad social, es decir, es «libertad respecto de» este o aquel límite. Hay autores que distinguen la «libertad respecto de» de la «libertad de» (del inglés *freedom to*), comprendiendo todas las situaciones designadas con expresiones como «libertad de opinión», «libertad de iniciativa económica», «libertad de reunión», «de asociación», «de voto», etc., e intentando así poner de relieve, junto al momento negativo de la situación de falta de limitaciones, al cual se refiere el término libertad, también el momento positivo que consiste en la indicación de las acciones concretas

que desde la falta de límites son «liberadas» y por tanto se hacen posibles. Aun cuando la distinción entre «libertad respecto de» y «libertad de» exprese la distinción entre aspecto negativo y aspecto positivo de una situación denominada «libertad», no hay que confundirla, como sucede a menudo, con la distinción entre libertad negativa y libertad positiva, tal y como hasta ahora ha sido ilustrada.

Hemos visto que la diferencia entre la libertad como «ausencia de impedimento o de constricción» y la libertad como «autodeterminación» o «autonomía» estriba en el hecho de que la primera califica la acción humana, y la segunda la voluntad. Ahora bien, tanto la «libertad respecto de» cuanto la «libertad de» califican la acción. En cuanto tales no designan dos situaciones distintas sino dos aspectos (que podríamos perfectamente llamar negativo y positivo, con tal de que con esta denominación no se dé lugar a una ulterior confusión) de la misma situación. Mientras las dos libertades de las que hasta ahora hemos hablado están conectadas históricamente, pero sin implicarse, desde el momento en que un sujeto puede ser libre en uno de los dos sentidos de libertad sin serlo en el otro, la «libertad respecto de» y la «libertad de» se implican en el sentido de que, siendo dos aspectos de la misma situación, el uno no puede darse sin el otro, o, en otras palabras, en una situación concreta nadie puede ser «libre respecto de» sin ser «libre de» y viceversa. Cuando yo digo, por ejemplo, que soy «libre de» expresar mis opiniones, digo, y no puedo dejar de decir, al mismo tiempo que soy «libre respecto de»

una ley que instituye la censura preventiva. Así como cuando yo digo que soy «libre respecto de» cualquier norma que limite mi derecho de voto, digo, y no puedo dejar de decir, al mismo tiempo que soy «libre de» votar. Lo mismo puede enunciarse también de este otro modo: no hay «libertad respecto de» que no libere una o más «libertades de», así como no hay una «libertad de» que no sea una consecuencia de una o más «libertades respecto de». Estos dos aspectos de nuestra libertad de obrar (que continuamos considerando como diferente de nuestra libertad de querer) están pues conectados entre sí hasta el punto de que las dos expresiones «libertad respecto de» y «libertad de» pueden ser en algún caso intercambiables.

Que no sean siempre intercambiables depende únicamente del hecho de que la libertad respecto de una única restricción puede liberar más libertad de acción, y viceversa, una única libertad de acción puede haber sido liberada por la eliminación de varias limitaciones. Ejemplificando, por un lado la eliminación de las normas sobre la censura preventiva abre el camino a varias libertades, como la de hablar en público, de escribir, de publicar, de representar la realidad con las más diversas formas de expresión; por otro lado, la libertad de prensa puede depender de la carencia o de la abolición de normas sobre la censura preventiva, de normas penales que prevean delitos de opinión, de normas restrictivas acerca del ejercicio de la profesión de periodista, etcétera. Sustancialmente, si la libertad de prensa no siempre equivale a libertad respecto de la censura (y viceversa), eso no depende del hecho de que la libertad de prensa no implique la libertad respecto de cualquier restricción (y viceversa), sino únicamente de que la libertad de prensa pueda derivar de la abolición no sólo de la censura, sino también de otras limitaciones, y de que la libertad respecto de la censura pueda abrir el camino no sólo a la libertad de prensa, sino también a otras libertades. Pero lo que, mejor que cualquier otra explicación, sirve para no confundir la distinción entre libertad como no impedimento y no constricción y libertad como autodeterminación, por un lado, y «libertad respecto de» y «libertad de», por el otro, es que históricamente, de hecho, no puede demandarse una «libertad de» que no implique también una demanda de al menos una «libertad respecto de», y viceversa, mientras que no existe una interdependencia análoga respecto de la demanda de libertad negativa y libertad positiva. Hemos admitido, así, que estas dos libertades proceden históricamente a la par, pero las peticiones de la una y de la otra son claramente distintas y de ellas casi siempre son portadores grupos políticos distintos. Si se desea aún otra prueba de la intercambiabilidad de las dos expresiones «libertad respecto de» y «libertad de», piénsese en las cuatro libertades que proclamó Roosevelt en el mensaje al Congreso de los Estados Unidos el 5 de enero de 1941. Son las siguientes: la libertad de culto, la libertad de palabra, la libertad respecto del terror y la libertad respecto de la necesidad. Las dos primeras son formuladas como «libertad de», las dos últimas como «libertad respecto de». Sin embargo,

las cuatro pertenecen a la libertad de obrar, y nada tienen que ver con la libertad como autodeterminación. El acento se pone, en los dos primeros casos, en la acción que hay que liberar; en los otros dos, en el impedimento que hay que eliminar. Depende de razones de oportunidad política, lo que desde el punto de vista conceptual es irrelevante.

7. La libertad de los antiguos y la libertad de los modernos

Como consecuencia del célebre ensayo de Benjamin Constant sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos, se ha hecho corresponder a la diferencia entre las dos libertades una distinción histórica, según la cual la libertad negativa sería libertad de los modernos y la libertad positiva aquella de los antiguos. Como es sabido, Constant distingue dos formas de libertad, la libertad del disfrute privado de algunos bienes fundamentales para la seguridad de la vida y para el desarrollo de la personalidad humana, como son las libertades personales, la libertad de opinión, de iniciativa económica, de movimiento, de reunión y otras semejantes, y la libertad de participar en el poder político. De estas dos libertades, la primera corresponde a la definición corriente de libertad negativa, la segunda corresponde a la definición también corriente de libertad positiva; está claro además que mientras la primera es un bien para el individuo y hunde sus raíces en una concepción individualista de la sociedad, la segunda es un bien para el miembro de una colectividad, desde el momento en que esta colectividad, de cuya totalidad el individuo singular forma parte, ha de tomar decisiones que atañen a la sociedad en su conjunto y en sus partes.

Lo que Constant añade a estas dos determinaciones de la libertad es la asignación de la primera a los Estados modernos y de la segunda a los Estados, o mejor, a las ciudades antiguas: «El objetivo de los antiguos –escribe– era la distribución del poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria: esto lo llamaban libertad. El objetivo de los modernos es la seguridad en el disfrute privado: y ellos denominan libertad a las garantías concedidas por las instituciones a estos goces» («De la liberté des anciens comparée à celle des modernes,» en *Ouvres*, vol. VII, pág. 253). Constant tenía sus buenas razones, que ahora no es el momento de discutir, para superponer a la distinción conceptual, claramente delineada, una distinción histórica: la asignación de la libertad negativa a los modernos y de la positiva a los antiguos le servirá, además de para aclarar un concepto difícil y confuso como el de libertad, también para expresar un juicio de valor, que era positivo para la libertad negativa y negativo para la libertad positiva, y para mostrar toda su aversión por Rousseau y en especial por Mably, que habían exaltado la segunda y omitido la primera. Se comprende que en una concepción progresiva de la historia, como lo era aquella en la que se inspiraba Constant, el epíteto de «moderno» expresara un juicio de aprobación y el de «antiguo» un juicio de condena.

Aun rindiendo homenaje a la lucidez con que Constant determinó la distinción entre las dos libertades, no estamos obligados a aceptar su juicio de valor ni el juicio histórico que éste presupone. Si es cierto que las libertades civiles entendidas como libertades del individuo contra el poder despótico, garantizadas legalmente mediante esos mecanismos jurídicos que están en la base del Estado constitucional moderno, eran desconocidas para los antiguos, aunque no fuera directamente desconocida la definición de libertad negativa (*libertas est naturalis facultas eius quod cuique facere libet, nisi si quid vi aut iure prohibetur*, así en un pasaje del *Digesto*, Fr. 4, pr., D, I, 5), tampoco es del todo cierto que la libertad positiva fuera una característica de las sociedades antiguas. En la historia de la formación del Estado constitucional moderno la demanda de libertad política procede a la par con la demanda de las libertades civiles, incluso, es necesario reconocerlo, si la consecución de las segundas, o al menos de algunas de ellas, antes que otras la libertad religiosa, la libertad de opinión y la libertad de prensa, va por delante de la plena consecución de la primera. En la idea lockiana del gobierno civil no se puede desligar el principio de la protección de algunos bienes fundamentales, como la libertad, la vida y la propiedad, de la participación del pueblo en la formación de las leyes, aunque el pueblo esté constituido por una restringida clase de propietarios. En el Estado de derecho de Kant, que tiene por fin la garantía de la máxima libertad de cada uno compatible con la libertad igual de todos los otros, la libertad política se

reconoce solamente a aquellos que gozan de independencia económica y se impide, además de a las mujeres, a los trabajadores dependientes. La Constitución francesa de 1791, que garantiza los derechos de libertad principales, limita el derecho de voto a aquellos que pagan un cierto tributo, y quedan excluidos aquellos que se encuentran «en un estado de domesticidad, es decir, de trabajo asalariado». De estos ejemplos parece, contrariamente a las tesis del liberal autor no democrático del *Cours de politique constitutionnelle*, que, si la libertad negativa es moderna, la libertad positiva, en vez de ser antigua, es, si cabe, más moderna.

8. Liberalismo y democracia

En la historia del Estado moderno las dos libertades están estrechamente ligadas y en conexión, así que allí donde cae la una cae la otra. De manera más precisa, sin libertades civiles, como la libertad de prensa y de opinión, como la libertad de asociación y de reunión, la participación del pueblo en el poder político es un engaño; pero sin participación popular en el poder, las libertades civiles tienen bien pocas probabilidades de durar. Mientras las libertades civiles son una condición necesaria para el ejercicio de la libertad política, ésta, es decir, el control popular del poder político, es una condición necesaria para la consecución, primero, y para la conservación, después, de las libertades civiles. Se trata, como puede verse, del viejo proble-

ma de la relación entre liberalismo y democracia. Si ha habido escritores liberales, como precisamente Constant, que han creído poder separar las libertades liberales de las democráticas, y pensar que las primeras pudieran darse sin un pleno reconocimiento de las segundas, y como Tocqueville que, en el momento mismo en que atribuía un valor altamente positivo a la libertad negativa, que definía como «la alegría de poder hablar, actuar, respirar sin coacciones, bajo el único freno de Dios y de la ley», temía el advenimiento de la democracia, en la que veía el peligro de la nivelación; ha habido, por otra parte, escritores democráticos, como Rousseau, que, en la exaltación de la voluntad general como la expresión de la participación colectiva en el cuerpo político, han descuidado las libertades negativas hasta llegar a la afirmación de que la voluntad general no tiene límites, no está en particular limitada por la existencia de derechos preconstituidos; o como Mazzini, tan confiadamente democrático como sospechosamente liberal, que remitía la solución del problema político nacional mucho más a la instauración de la soberanía popular que a la defensa de los derechos civiles (a los que consideraba como el producto de las teorías políticas individualistas y utilitaristas, a las que aborrecía) y decía, en efecto, de la libertad (entiéndase, de la libertad negativa), que «es una negación, no construye nada: destruye, no funda». A lo largo de toda la historia política del siglo XIX las dos corrientes discurren a menudo una independientemente de la otra, a veces chocando y contrastándose: el liberal acusa al democrático de preparar el camino a un nuevo despotismo, el democrático acusa al liberal de defender bajo el título de libertad el interés de los *beati possidentes* y de minar la unidad social.

Pero hoy en día nadie afirma que el puro liberalismo y el puro democratismo sean posiciones unilaterales. Al menos hasta el giro provocado por la Revolución soviética, la evolución del Estado representativo moderno ha estado caracterizada por una lucha ininterrumpida, con subidas y descensos, por la ampliación de las libertades civiles y de la libertad política. De la libertad de opinión, limitada en un primer momento a la libertad religiosa, hasta la libertad de prensa; de la libertad de reunión a la libertad de asociación, hasta el reconocimiento de asociaciones específicamente dirigidas a la formación de la voluntad política como son los partidos. Del sufragio restringido al sufragio universal, y del reforzamiento del sistema representativo a través de la eliminación, por ejemplo, de la segunda cámara hereditaria o de nómina real, a la creación de instancias de democracia directa, como la petición popular y el referéndum. La verdad es que las dos libertades no son en absoluto incompatibles, digan lo que digan los rígidos defensores de una y otra. No sólo no son incompatibles sino que se refuerzan una a la otra. Las dictaduras modernas se han encargado, por lo demás, egregiamente, de demostrarlo, sin demasiadas disquisiciones sobre la libertad de los antiguos o de los modernos, aboliendo tanto la una como la otra. Una dictadura no es una buena dictadura, sino sólo un régimen más o menos autoritario,

si deja que aparezcan algunas libertades civiles y no destruye totalmente (sino que se limita a debilitar) el sistema representativo. Por el contrario, la lucha contra un régimen despótico se mueve en la actualidad sobre dos vías, la de la reconquista de las libertades civiles, o la de una nueva y más amplia participación popular en el poder.

9. Cuál es la «Verdadera» libertad

No considerar que la libertad como autodeterminación es un atributo de la voluntad y no de la acción, y que, como tal, se distingue de la libertad como no impedimento y no constricción, conduce a menudo a la vana discusión sobre cuál de las dos es la verdadera libertad, o bien la libertad buena, digna de perseguirse cuando no existe y de defenderse cuando existe. La lección de Constant, según la cual la libertad verdadera o buena es solamente la segunda, mientras que la primera es para el individuo justamente lo opuesto, ha sido a menudo seguida y repetida también por escritores recientes con el acostumbrado argumento de que, si la verdadera libertad es ausencia de constricción, no se ve cómo pueda llamarse libertad a una situación en la que hay constricciones, aunque sea de uno sobre sí mismo, de ahí que la así llamada libertad positiva sería lo contrario de la libertad, y, por tanto, si la libertad es un bien, la libertad positiva, no siendo un bien, no habría de promoverse. Una objeción de este tipo deriva precisamente de no tener en cuenta que la

libertad positiva califica no la acción humana sino la voluntad, y que lo que puede valer para la acción no se dice que valga también para la voluntad: en efecto, lo que hace que una acción no sea libre es un impedimento (o una constricción), mientras que lo que hace que una voluntad no sea libre es el hecho de que la guíe o dirija un sujeto distinto del sujeto del querer, es decir, el hecho de que se la heteroguíe o heterodirija. En los asuntos de la acción, la no libertad se presenta bajo la forma de algún tipo de «nomia», cuyo contrario es la situación de a-nomia (en la que consiste precisamente la libertad negativa); en los asuntos de la voluntad, la no libertad se presenta bajo forma de heteronomía, cuyo contrario es la autonomía (en la que consiste precisamente la libertad positiva). Mientras que en una situación de libertad negativa es correcto decir que yo puedo (en el sentido de que me es lícito) llevar a cabo una determinada acción, en una situación de libertad positiva no sólo no es correcto sino que no tendría sentido alguno decir que (en el sentido de que me es lícito) quiero. Lo que sirve para reafirmar que para poder decir que una acción es libre basta con el hecho negativo de que no se impida o constriña; para que pueda decirse que la voluntad es libre es necesario no ya el hecho negativo de que no se determine (una voluntad no determinada sería una voluntad inexistente), sino el hecho positivo de que se autodetermine.

Si existe una dificultad respecto de la libertad positiva no está tanto en entender correctamente el significado de la expresión y en encontrar el criterio

exacto de distinción de la libertad negativa, cuanto en identificar el momento en que puede decirse que una voluntad se determina ella misma. En filosofía se recurre generalmente a la distinción entre dos diferentes «yo», uno más profundo, el verdadero yo, y uno más superficial, o yo aparente y ficticio, entre el yo racional y el yo instintivo, y se considera libre la voluntad que obedece al primero antes que al segundo. En la teoría política se recurre a la distinción entre voluntad colectiva o «general» (usando la expresión rousseauniana), que sería la verdadera voluntad del cuerpo social, y voluntad individual, es decir, la de ciudadanos singulares tomados individualmente; y se considera libre la voluntad que también en este caso obedece a la primera y no a la segunda. Lo cual explica la larga serie de definiciones de la libertad (positiva) como obediencia a las leyes, ya que las leyes son , o se presume que sean, la más alta y clara expresión de la voluntad colectiva, o sin más, como obediencia a la voluntad del Estado, allí donde el Estado sea elevado, como sucede en toda la corriente del hegelianismo político. La objeción de los partidarios de la libertad negativa, según los cuales la libertad positiva se define en términos de obediencia, esto es –para quienes valoran exclusivamente la libertad negativa–, en términos de no libertad, no considera la necesidad de tener en cuenta la diferencia entre obediencia a otros y obediencia a sí mismo. Se podrá discutir la oportunidad de llamar con el mismo término «libertad» dos situaciones distintas, una definida en términos de no impedimento (y no constricción) y la otra en términos de

obediencia, que parecen situaciones contradictorias, pero no puede desconocerse la validez de la distinción entre la obediencia a otros y la obediencia a sí mismo. Desde el momento en que nadie piensa poder eliminar la situación de obediencia, el problema de la libertad positiva es el de caracterizar (y, prescriptivamente, de proponer) la situación de obediencia en la cual aquel que obedece obedezca a una norma lo más conforme posible a su misma voluntad, de modo que obedecer a la norma sea como obedecerse a sí mismo. La verdadera dificultad estriba si acaso en identificar históricamente y en proyectar prácticamente una voluntad colectiva tal que las decisiones por ella tomadas hayan de asumirse como la máxima y mejor expresión de la voluntad de cada individuo, de modo que cada uno, «obedeciendo a todos», por decirlo con Rousseau, «no obedezca a nadie y sea libre como antes». Se trata, por lo demás, de una dificultad política, no de una dificultad conceptual. Que políticamente la libertad positiva como autodeterminación colectiva sea un ideal-límite, no obsta para que sea un ideal continuamente propuesto y que sea lícito considerar un régimen tanto más deseable cuanto más se le acerque.

10. Dos ideales de sociedad libre

Con la ulterior confirmación de la distinción en toda la historia del pensamiento político entre las dos formas de libertad hasta aquí ilustradas, considérense algunas de las principales teorías que plantean

como fin último de la convivencia social el fin de la libertad, y que diseñan las líneas generales de una «sociedad libre» ideal. A pesar de que el problema no haya reclamado la atención que merece, un examen de estas teorías revela que las sociedades que aparecen como hipótesis corresponden a dos modelos distintos de sociedades libres, y que su diversidad estriba en el hecho de que cada una de ellas persigue y lleva hasta las extremas consecuencias una de las dos formas de libertad, y sólo una; en síntesis, es la idealización de una sociedad en la cual una de las dos formas de libertad haya sido plena y universalmente conseguida. En otras palabras, una sociedad libre se puede concebir, y ha sido de hecho concebida, aunque sus autores no hayan sido conscientes de ello, en dos modelos: o como reino de la libertad negativa o como reino de la libertad positiva, finalmente, una u otra, realizadas.

Un ejemplo clásico de la primera forma ideal de sociedad libre es la comunidad jurídica universal de Kant: eso que Kant entiende por sociedad libre es una sociedad en la cual le sea garantizado a cada uno (individuo o Estado) la libertad externa, es decir, la libertad de hacer todo lo que es compatible con la libertad de todos los otros, en suma, una sociedad en la que exista el máximo posible de libertad negativa, es decir, de «libertad respecto de» (se entiende, precisamente, de los individuos respecto del Estado, y en el ámbito internacional, de cada Estado respecto de todos los otros). En el ideal kantiano una sociedad es tanto más perfecta cuanto más extendida está la libertad que consiste

en la ausencia de impedimentos y constricciones. No sucede de manera distinta en otros escritores de tradición liberal, como Stuart Mill, según el cual el Estado debe intervenir con sus leyes punitivas lo menos posible, y sólo para impedir las acciones del individuo que dañe a otros individuos, o como Spencer, que considera como una característica de las sociedades industriales respecto de las sociedades militares la ampliación de la libertad del individuo frente al Estado, prácticamente casi hasta el agotamiento de éste.

Muy diferente es la sociedad libre ideal presente en la tradición del pensamiento político que, para distinguirla de la tradición liberal, podemos llamar libertaria, comprendiendo a Rousseau, la mayor parte del pensamiento anarquista (como el de Proudhon) y el marxismo en su vertiente utópica conducente a la extinción final del Estado, mediante el salto cualitativo del reino de la necesidad al reino de la libertad. Uno de los rasgos comunes a todos estos escritores es ciertamente el mayor aprecio de la libertad positiva respecto de la libertad negativa, si no directamente la consideración exclusiva de la primera con el menoscabo de la segunda. La sociedad ideal de Rousseau es la del contrato social, donde cada uno es libre, no ya para la extensión de la esfera de libertad negativa que disfruta, sino en la medida en que obedece la ley que él mismo, a través de la formación de una voluntad general, se ha dado. En la tradición del pensamiento anarquista, la sociedad ideal es aquella en la cual se actúa con la forma más amplia de autogobierno, que es precisamente la libertad como autodeterminación en todos los niveles y en todas las

dimensiones. Piénsese en Proudhon y en su principio de realidad y de la vida autónoma del ser colectivo, erigida contra la constricción externa y deshumanizadora del poder estatal, que es, por su naturaleza, siempre heterónomo. Tampoco hay que olvidar que, interpretando la Comuna de París como la primera manifestación de una nueva forma de Estado que contiene ya el germen de su disolución, Marx habla de autogobierno de los productores, y Engels, previendo el fin del Estado para cuando el antagonismo de clase sea eliminado por obra de la revolución proletaria, invoca el advenimiento de una «libre e igual asociación de productores».

La libertad de la tradición liberal es individualista y encuentra su plena realización en la reducción a la mínima expresión del poder colectivo, personificado históricamente por el Estado; la libertad de la tradición libertaria es comunitaria y se realiza totalmente sólo en la mayor distribución posible del poder social, de modo que todos participen en igual medida. La sociedad ideal de los primeros es una comunidad de individuos libres; la de los segundos es una comunidad libre de individuos asociados.

11. La historia como historia de la libertad

Cuando al comienzo del *Contrat social* Rousseau escribió las fatídicas palabras: «El hombre ha nacido libre y, sin embargo, por todas partes se encuentra encadenado», incluyó en la liberación de las cadenas, en el ideal de la libertad, el *telos*, y por tanto el

sentido de la historia. De este ideal, la Revolución francesa habría aparecido a los ojos de los contemporáneos como su primera realización capaz de entusiasmar, a pesar de no ser siempre plena y justa (con todos sus execrables horrores). Desde entonces, la filosofía de la historia, que había extraído su propio alimento, además, del propio objeto de las teorías del progreso, que, nacidas con la Ilustración, se prorrogaron por todo el siglo XIX, descubrió y propagó el tema fundamental, al cual Hegel había impreso su sello, de la historia como historia de la libertad. En las concepciones teológicas de la historia, la verdadera historia era solamente la historia de la salvación (individual) por la cual la historia real de los hombres con sus luchas, sus derrotas y sus triunfos (efímeros) recibía su propio sentido: no es que la salvación no fuera ella misma una forma de libertad, o mejor, de liberación; sino que era libertad o liberación del pecado, un retorno a la pureza originaria, referida siempre al individuo singular, no a la humanidad en su conjunto. Definir, en cambio, la historia como historia de la libertad quería decir asignar un *telos* a la historia humana en cuanto tal, prescindiendo de cualquier duplicación suya en historia divina, o bien considerar la misma historia humana como historia divina; quería decir que la historia no era ya un cúmulo de acontecimientos sin orden y sin objeto, sino una serie de eventos orientados a un fin. La historia, en suma, tenía un sentido y este sentido era la libertad. Identificado el desarrollo de la historia hacia un fin deseado, con lo que comenzó a llamarse progreso, la teoría del progreso y la filoso-

fía de la historia como libertad quedaban estrechamente ligadas. El progreso consistía en un continuo proceso gradual de liberación, en un acercamiento ora más rápido ora más lento, pero inexorable, hacia el fin más altamente deseado del hombre en esta tierra, fin que era precisamente la libertad.

Este vuelco radical del sentido de la historia nació de la crisis de la conciencia religiosa llegada a través de la Reforma a la Ilustración, prorrogándose y agravándose entonces en el siglo XIX con las diversas filosofías positivistas y cientifistas; del extraordinario desarrollo de la ciencia y de las aplicaciones técnicas que se habían sucedido y hacían posible más allá de toda previsión el dominio de la naturaleza preconizado por Bacon; de la formación de una clase próspera y emprendedora que la crisis de los tradicionales valores religiosos había permitido que se dirigiera de manera más desprejuiciada hacia lo útil, y a la que el progreso científico y técnico había provisto de medios cada vez más potentes para la expansión de sus propias ambiciones y capacidades. En esta inversión de valores, la libertad, en sus múltiples formas, como libertad de profesar una religión según los dictámenes de la propia conciencia, de expresar libremente las propias opiniones y de propagarlas a través de la prensa, de disentir del gobierno sin correr el riesgo de ser colocados fuera de la ley y condenados como rebeldes, y sobre todo de romper los vínculos morales y jurídicos que obstaculizaban la iniciativa económica, parecía como el mayor bien al que los hombres

pudieran aspirar en este mundo, porque la libertad, mejor, las diversas libertades, eran la propia condición del desarrollo de todos los otros valores. Desde esta perspectiva, la historia aparecerá como historia de la libertad, no sólo en cuanto tiene la libertad como *telos*, sino también en cuanto la libertad, entendida como la precondición del máximo desarrollo de las facultades superiores del individuo y de la especie, en el principio motor del progreso (es en este segundo sentido en el que hablará Croce de la historia como historia de la libertad, sin distinguirlo, por lo demás, del primero). La historia tiene la libertad como *telos* porque tiene a la libertad como principio motor; la libertad, en suma, es fin y principio, causa final y causa eficiente. Una vez más, esta duplicidad de sentidos de la historia es posible porque el concepto de libertad usado en la primera y en la segunda interpretación es distinto. Mirándolo bien, también aquí nos topamos con los conceptos de libertad ilustrados en la primera parte: la libertad como *telos* es la libertad negativa, es la libertad lo más amplia posible, en el límite, la libertad absoluta de nuestras acciones, mientras que la libertad como principio motor es la libertad positiva, es decir, la posibilidad de autodeterminarse, que hace posible para el sujeto humano toda forma de innovación, hasta el límite de la autodeterminación absoluta que sólo pertenece a Dios y que, una vez admitida, haría de la historia la obra de la creación divina. La historia, en suma, es el producto de la libertad humana como autodeterminación, y tiene por objeto la libertad humana como el máximo de no impedimento y de no constricción.

12. La historia de la libertad

El concepto de libertad como *telos* de la historia exige una respuesta a la pregunta: ¿libertad respecto de qué? Pero dar una respuesta definitiva resulta imposible. La libertad como liberación de un obstáculo presupone el obstáculo. Hay tantas libertades en la historia como obstáculos se han ido superando. La historia de la libertad procede a la par con la historia de las privaciones de libertad: si no existiera la segunda, no existiría siquiera la primera. No hubo un reino de la libertad total al principio, como habían planteado los teóricos del estado de naturaleza (el hombre nacido libre de Rousseau), ni habrá un reino de la libertad total al final, como preconizaron y predicaron los utopistas sociales. No existe ni una libertad perdida para siempre ni una libertad conquistada para siempre: la historia es un entramado dramático de libertad y opresión, de nuevas libertades a las que contestan nuevas opresiones, de viejas opresiones abatidas, de nuevas libertades reencontradas de nuevas opresiones impuestas y de viejas libertades perdidas. Cada época se distingue por sus formas de opresión y por sus luchas por la libertad. Así, junto a las dos interpretaciones de la fórmula «la historia como historia de la libertad», de la cual hemos hablado, donde la libertad aparece, en una ocasión, como el sujeto mismo de la historia, y en otra, como el fin, existe una tercera, que es también la menos comprometida con los postulados metafísicos, residuos a fin de cuentas de concepciones teológicas de la historia que se resisten a morir: la historia como un continuo

y renovado intento de los individuos y grupos (pueblos, clases, naciones) de ampliar la propia libertad de acción (libertad negativa) y de afirmar el principio de autodeterminación contra la repetición, reproducción o adaptación a los distintos aspectos de las fuerzas opresoras, o, como se ha aclarado recientemente, como una serie de respuestas al desafío siempre presente de la libertad (véase Matteucci, 1972).

Esta interpretación tiene la ventaja de considerar unidas libertad y falta de libertad en una relación de integración recíproca. Sin la una no existe la otra, y donde existe una existe la otra. Históricamente, la falta de libertad nace continuamente del seno mismo de la libertad, al menos por dos razones: 1) fuera de aquel reino ideal donde mi libertad es perfectamente compatible con la libertad de todos los otros, en el reino de la historia, la conquista de una libertad concreta por parte de un individuo o de un grupo se resuelve siempre en una falta de libertad de otros: la libertad de la tortura implica la no-libertad de los torturadores, así como la libertad de la explotación implica la no-libertad de los explotadores; 2) la conquista de la libertad es siempre una condición necesaria (si no suficiente) para la conquista del poder, y el poder de unos se afirma, y no puede dejar de afirmarse, con el menoscabo de la libertad de otros. No es que baste con ser libre para ser poderoso. Pero todos los poderosos, antes de serlo, han sido libres. La libertad de hoy es el poder de mañana. Y el poder de mañana será una nueva fuente de falta de libertad para aquellos que quedan sujetos a dicho poder. A través de la consi-

deración dialéctica de libertad y falta de libertad, esta tercera interpretación de la historia como historia de la libertad evita los dos escollos de la libertad como principio y de la libertad como fin. ¿Quién nos asegura que la historia tenga un *telos* y que este *telos* sea una libertad final y universal? ¿Y si la historia termina, como en la imaginación de tantos escritores llamados apocalípticos, en un sistema de esclavitud generalizada? Junto a la exigencia de libertad, los hombres han mostrado en todos los tiempos también la indiferencia frente a la libertad y, por qué no, el miedo a la libertad. ¿Qué es lo destinado a prevalecer? ¿La necesidad, la indiferencia o el miedo?

Por supuesto, esta interpretación, aun siendo menos rígida y más útil como esquema de comprensión histórica, es idealizadora: atribuye a la libertad un valor positivo y a su contrario, el poder, un valor negativo. Se puede perfectamente concebir la historia y, por lo tanto, el destino del hombre desde el punto de vista, más que de la libertad, del poder, que es su reverso. Al final del siglo que había comenzado con la «religión de la libertad», alguien escribirá: «Se desea la libertad mientras no se tiene aún el poder. Cuando se tiene el poder, se desea el predominio: si no se consigue (si todavía se es demasiado débil para ello), se desea la justicia, o sea, un poder parejo» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, Milán, 1971, pág. 150).

13. Las tendencias de esta historia

Si es verdad que no se puede decir de una vez por todas de qué quiere el hombre (tiene necesidad, exige) ser libre, pueden indicarse esquemáticamente algunas líneas de tendencia, considerando el poder como lo opuesto de la libertad, en el sentido de que el poder de uno implica la falta de libertad del otro, y la libertad de uno implica siempre la falta de poder del otro. Toda forma de poder puede configurarse como la instauración de un situación de no-libertad, así como toda instauración de libertad puede configurarse como la supresión de una forma de poder.

Se pueden distinguir tantas formas de liberación, y por consiguiente de instauración de libertad, cuantas son las formas típicas que va asumiento en la historia el poder. Entiendo por relación de poder la relación en la cual un sujeto condiciona y en tal sentido hace no-libre el comportamiento de otro; el mejor modo para distinguir las distintas formas de poder es el de tomar en consideración los medios principales con los cuales se lleva a cabo tal condicionamiento: a) las ideas, los ideales, las concepciones del mundo (condicionamiento psicológico); b) la posesión de la riqueza (condicionamiento a través de la seguridad de una recompensa por el trabajo prestado); c) la posesión de la fuerza (condicionamiento mediante la coacción). De ahí la distinción entre tres formas típicas de poder, que generalmente se corroboran unas a otras: el poder ideológico, el poder económico y el poder político, que corres-

ponden a las tres estructuras de poder que se encuentran en todas las sociedades, o sea, el sistema cultural, el sistema de producción y el sistema político.

Cuando, con las teorías del progreso, apareció por vez primera con particular ímpetu la interpretación de la historia como historia de la libertad, la lucha por la libertad se concibió en esta triple dirección: a) como liberación de la superstición religiosa, en general de toda forma de dogmatismo de las ideas que obstaculiza el avance de la filosofía esclarecedora y de la ciencia liberadora, e impide el libre desarrollo de las opiniones, la ampliación del saber, el conocimiento real de la posición que el hombre tiene en el mundo; b) como liberación de los vínculos de una estructura económica que defiende privilegios históricos hoy en día ya anacrónicos, frena la iniciativa del capitalismo naciente, la libre expansión de nuevos grupos dirigidos a la producción de nuevos bienes, la conquista de nuevos mercados, el desarrollo de nuevas fuerzas productivas; c) como liberación de un sistema político y legislativo concentrado en un restringido círculo de la clase dominante que se transmite el poder hereditariamente, incontrolado, arbitrario, despótico, concentrado, frente al cual el individuo singular no goza de garantía alguna contra el abuso de poder. Libertad de pensamiento frente a la Iglesia y las Iglesias; libertad de disposición de los bienes y libertad de comercio contra el sistema feudal; libertades civiles y libertad política contra el Estado absoluto: o, si se quiere, lucha contra el despotismo bajo la triple forma de

despotismo sacerdotal, feudal y principesco. La *Encyclopédie* fue la empresa intelectual en la cual estas libertades fueron reivindicadas y hallaron el terreno propicio para su fecundación; la Revolución francesa fue la empresa política a través de la cual los frutos de la filosofía ilustrada fueron recogidos y difundidos en el mundo. El siglo que siguió se llamó el siglo de la libertad. Croce, describiendo su inicio, cuando esa libertad estaba ya perdida, y exaltándose en su evocación, escribió que «la historia ya no apareció más vacua de espiritualidad y abandonada a fuerzas ciegas o apoyada y poco a poco dirigida de nuevo por fuerzas extrañas, sino que se mostraba obra y actualidad del espíritu, y, puesto que espíritu es libertad, obra de la libertad» (*Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari, 1932, pág. 14). El filósofo más grande de la Restauración, que había sentido con fuerza la influencia de la Revolución francesa, concibe la historia como el itinerario y el proceder de la libertad en el mundo: «El espíritu es libre; y el fin del espíritu del mundo en la historia es el de apropiarse efectivamente de su esencia, de alcanzar su prerrogativa [...]. Cada nuevo espíritu de un pueblo singular es un grado en la conquista del espíritu del mundo, en la adquisición de su conciencia y libertad» (*Filosofia della storia*, cit., vol. I, pág. 59). Por lo demás, el mismo Marx saludó el advenimiento de la burguesía como uno de los grandes momentos liberadores de la historia: «Sólo la burguesía ha demostrado lo que puede llevar a cabo la actividad del hombre» (*Manifiesto del partido comunista*, cap. I). Dos de los escritores políticos más grandes del

momento, A. de Tocqueville y J. Stuart Mill, fueron escritores liberales en el más alto sentido de la palabra: defendieron la libertad individual contra las diversas formas de tiranía, comenzando por la tiranía de la opinión pública (nueva forma de poder ideológico después del declinar del poder sacerdotal), e indicaron el único remedio posible para la extensión del autogobierno. C. Cattaneo, el mayor escritor político italiano, contraponiendo los sistemas abiertos a los cerrados, distingue los primeros por la libre circulación de las ideas, por la libre iniciativa económica y por el gobierno que se difunde y circula desde la base. Aparece en todos los escritores políticos, liberales y no liberales, la contraposición entre la Europa libre y el resto del mundo adormecido en un sueño que dura ya siglos, entre la civilización europea en continuo movimiento gracias a la acción benéfica de la libertad y las civilizaciones estacionarias, retrógradas, inmóviles de los continentes no europeos. Desde Montesquieu hasta Mill, Cattaneo y Marx, la categoría que distingue todo aquello que no es europeo es el despotismo. Europa es libre porque ha logrado triunfar sobre la opresión religiosa, sobre la opresión económica y política: es una civilización secularizada contra los reinos sacerdotales, de libre iniciativa contra los imperios burocráticos donde la economía está regulada desde arriba, democrática contra el dominio de uno o de pocos. En la orilla opuesta a la de los ideólogos del liberalismo, Proudhon denuncia las ignominias del poder político y descubre de nuevo el contrato social mediante el cual los hombres ya no

dan vida al gobierno sino que fundan la asociación de los productores libres. Socialistas del primer tipo o del segundo apuntan por primera vez en la historia a la ausencia del Estado, a la anarquía, al reino de la máxima libertad, como la meta última de la evolución social.

14. De la libertad del Estado a la libertad en la sociedad

Pero como toda libertad es siempre una libertad concreta, una libertad respecto de una servidumbre precedente, nunca es la libertad definitiva: el siglo de la libertad fue en realidad el siglo de la libertad o libertades que había conquistado la burguesía contra las clases feudales, o, de manera más precisa, fue el siglo no de la libertad sino del liberalismo, es decir, de un cierto modo de entender y llevar a cabo la libertad que, al mismo tiempo que rompía cadenas antiguas, forjaba y remachaba otras aún más duras y fuertes. El siglo de la libertad estaba destinado a terminar, se cierra con la primera guerra mundial o con la Revolución soviética, en la que fue llamada *l'ère des tyrannies*. Se suele repetir lo dicho por Madame de Staël, según la cual «la libertad es antigua y el despotismo es moderno». En realidad debería decirse que el despotismo es antiguo como la libertad y que la libertad es moderna como el despotismo. En otras palabras, la libertad es antigua pero sus problemas son siempre nuevos, renovándose continuamente como respuesta a las siempre

nuevas formas de opresión que aparecen en el horizonte de la historia.

La idea de que la libertad, o mejor, la liberación de la humanidad, fuera, aunque gradual, inexorable, fue el efecto, más que del «entusiasmo moral» suscitado por la Revolución francesa, de la inversión de la relación tradicional entre sociedad civil y Estado, y del descubrimiento de la preeminencia de la sociedad civil sobre el Estado, que siguieron a las primeras reflexiones sobre la incipiente sociedad industrial. Tanto en la corriente apologética del capitalismo moderno, que va de Smith a Spencer, como en la corriente crítica, que va de Proudhon a Marx, es constante y firme la convicción de que el Estado, hasta entonces exaltado como lo «racional en sí y para sí», como el dios terrenal (de Hobbes a Hegel), es sólo un reflejo de la sociedad civil, y que, por lo tanto, una vez liberada la sociedad, liberación que ocurre en un nivel precedente al del Estado, en el nivel precisamente de las estructuras de la sociedad civil, el poder del Estado está destinado a debilitarse, si no directamente a extinguirse, aunque, entre una y otra corriente, se dé una profunda diferencia respecto de la valoración de las causas y tiempos de este debilitamiento y extinción. Hoy aparece cada vez más profética la idea de Saint-Simon de que la verdadera revolución de la época no había sido la Revolución francesa, revolución solamente política, sino la revolución industrial, de donde sólo con el pleno desarrollo de la sociedad industrial (y no en la sustitución de un régimen político por otro) se puede realizar la «verdadera libertad», es decir, aquella que

llega con el máximo desarrollo de las posibilidades materiales e intelectuales del hombre, y que consiste en desarrollar, «sin cadenas y en toda la extensión posible», una capacidad material y teórica útil para la vida colectiva. De un lado, los partidarios del liberalismo económico y los liberales, de Cobden a Spencer, pensaban que ya había llegado el momento en el cual la explosión de las fuerzas productivas hacía cada vez menos indispensable el poder coactivo del Estado. En el lado opuesto, Proudhon contraponía al Estado, en tanto poder alienante, la sociedad económica; al principio de la autoridad personificado en el Estado, el principio de libertad realizable solamente en la sociedad de los productores. Ya en uno de sus primeros escritos *(La cuestión judía)* Marx había afirmado que la emancipación sólo política, todavía no era la emancipación humana, y que la emancipación humana habría de comenzar por la sociedad civil. A pesar del constraste de pareceres sobre la imagen de la sociedad futura, apologéticos y críticos tuvieron en común la idea de que, en el paso inevitable de las sociedades arcaicas a las sociedades industriales, el poder político perdería antes o después gran parte de sus funciones, hasta su total desaparición.

15. Totalitarismo y tecnocracia

Hoy sabemos que nunca hubo un mayor error en la previsión. Con el crecimiento de la sociedad capitalista y del ámbito mundial de su expansión, el

poder político –el Estado-poder– no sólo no ha disminuido sino que ha crecido enormemente, y allí donde el desarrollo ha sido amenazado u obstaculizado no ha dudado en asumir la forma de la más despiadada dictadura. Así pues, en los países donde han sucedido las primeras revoluciones comunistas, el así llamado Estado de transición, que habría de preparar el camino hacia la sociedad sin Estado, a la inversión del Estado en sociedad civil, se ha transformado en un nuevo Leviatán. Respecto del problema del Estado, ya sea considerado por las corrientes liberales, ya por las corrientes socialistas (o anarquistas), la última fortaleza que se habría de expugnar para liberar a los hombres de la esclavitud, tanto los apologetas como los críticos de la sociedad civil (burguesa) se habían hecho meras ilusiones. La última fortaleza no sólo no ha sido expugnada, sino que ha extendido en situaciones catastróficas su dominio. Con el siglo XX, ha nacido, entre las dos guerras mundiales, con los regímenes fascistas y en el período estalinista del Estado soviético, el nuevo tipo de Estado al que se ha dado el nombre no usurpado de Estado totalitario. El totalitarismo es la versión actualizada, revisada, corregida y agravada del despotismo: lo que lo caracteriza respecto de las formas tradicionales de absolutismo político es el máximo de concentración y de unificación de los tres poderes mediante los cuales se ejercita el poder del hombre sobre el hombre: el totalitarismo es un despotismo no sólo político sino también económico e ideológico. En la formación del Estado moderno, el poder ideológico, que pertenece tradicionalmente a

la Iglesia, constituye durante siglos un poder separado del poder político, y a menudo en lucha con él: uno de los instrumentos de dominio del Estado totalitario actual es el monopolio de la ideología, la ideología de Estado (expresión que reproduce la fórmula «religión de Estado», propia de los Estados confesionales, que vuelve a introducir la distinción entre ortodoxos y heréticos, y permite considerar como desviación o directamente como traición toda divergencia de la doctrina oficial). En tanto que las clases económicamente en ascenso han intentado siempre escalar el poder político, detentado por las clases tradicionales, como sucedió en la lucha de la burguesía mercantil contra la aristocracia feudal, o de la moderna clase empresarial contra la vieja clase de propietarios de la tierra, la identificación entre clase económicamente dominante y clase política no ha sido nunca, ni en el Estado de castas, ni en la monarquía absoluta, ni en el Estado parlamentario, completa: la versión moderna del despotismo tiende, en cambio, a través del proceso de estatalización de la economía, a la conjunción del poder político y económico. Sean cuales fueren las características del totalitarismo puestas de relieve por los diversos puntos de vista, en los cuales no es el momento de detenerse, es importante subrayar el hecho de que el totalitarismo no sólo es un tipo de sistema político (por lo que no es del todo correcto hablar de «Estado totalitario»), sino que es un tipo de sistema social, en su globalidad, o, si se quiere, un tipo de Estado sólo en el sentido de que, estando cancelada la distinción entre sociedad civil y Estado, elemento distintivo de

la historia del Estado moderno, la sociedad entera se disuelve en el Estado, es una sociedad íntegramente estatalizada.

También allí donde no se ha dado la transformación de la sociedad en un universo totalitario y las libertades tradicionales, las libertades de las tradiciones liberales y democráticas, están formalmente garantizadas, han surgido nuevos problemas de libertad, ya sea de libertad negativa o de libertad positiva, replanteándose continuamente para la reflexión y la consiguiente acción política reformadora. Cada vez que ciertas demandas de libertad se satisfacen, surgen otras nuevas, puesto que el hombre plantea el problema de su propia liberación en niveles cada vez más profundos. Después de la liberación ideológica producida con la Ilustración y la emancipación económica de la que fue protagonista la burguesía en la lucha contra la estructura feudal de la sociedad, el nivel en el que la doctrina de la libertad del siglo pasado, el liberalismo, replanteó el problema de la libertad (de la libertad de los modernos, precisamente, como la invocaba Constant) fue principalmente el nivel del poder político. La antítesis clásica del pensamiento liberal se representa en las formas contrapuestas de Estado: el Estado absoluto y el Estado de derecho; para el liberal el problema de la libertad se resuelve sobre todo en la formación de un nuevo tipo de Estado, que es el Estado garante y representativo; los remedios que él propone son esencialmente de carácter constitucional, y, en efecto, la mayor producción de su pensamiento y de sus luchas son las constituciones. No por azar uno de los textos clásicos

del pensamiento liberal es el *Cours de politique constitutionnelle* de Constant. En suma, una vez alcanzada la emancipación humana en la esfera de la creación intelectual y de la producción de la riqueza, parecía que las amenazas a la libertad pudieran provenir sólo del único monopolio que la sociedad aún no había conseguido eliminar, que era el monopolio de la fuerza. Por el contrario, el problema de la libertad hoy se plantea en un nivel más profundo, el nivel de los poderes de la sociedad civil. No importa tanto que el individuo sea libre «respecto del Estado» si después no es libre «en la sociedad». No importa que el Estado sea liberal si después la sociedad subyacente es despótica. No importa que el individuo sea libre políticamente, si no lo es socialmente. Por debajo de la falta de libertad como sujeción al poder del príncipe, hay una falta de libertad más fundamental, más radical y más objetiva, la falta de libertad como sumisión al aparato productivo. Y, entonces, para llegar al corazón del problema de la libertad, es necesario dar un paso atrás: del Estado a la sociedad civil. El problema de la libertad atañe no sólo a la organización del Estado, sino sobre todo a la organización de la producción y de toda la sociedad; implica no al ciudadano, es decir, al hombre público, sino al hombre en tanto ser social, en tanto hombre. En este sentido parece que la dirección del desarrollo histórico ya no es «del Estado despótico al Estado liberal», sino «del Estado liberal a la sociedad liberada».

Como cualquiera puede comprender, aludo en este contexto a los problemas de libertad que nacen en la sociedad tecnocrática, en la «ahora inevitable

administración general de la tierra» (de la que ya hablaba Nietzsche). Brevemente, el problema de la libertad en las sociedades industrialmente avanzadas, el verdadero problema de la libertad de los modernos, ya no radica en la libertad del Estado o la sociedad política, sino que más bien es el de la libertad en la sociedad global. Las discusiones más interesantes y también más dramáticas que se desarrollan en torno a la libertad de los modernos son, ciertamente, aquellas que versan en torno a la respuesta «liberal» o «libertaria» al «reto tecnológico». Una cosa está clara: si en una sociedad tecnocrática tiene lugar un problema de libertad, éste no nace en el interior del sistema político entendido de modo estricto, sino del sistema social en su conjunto. El nivel más profundo en el cual se plantea el problema se revela en el hecho de que las libertades de las que el hombre queda privado en la sociedad tecnocrática, no son las libertades civiles o políticas, sino que es la libertad humana, en el sentido más amplio de la palabra, la libertad para desarrollar todos los recursos de la propia naturaleza. Lo que caracteriza a la sociedad tecnocrática no es el hombre esclavo, el hombre siervo de la gleba, el hombre súbdito, sino el no-hombre, el hombre reducido a autómata, a engranaje de una gran máquina de la cual no conoce ni el funcionamiento ni el fin. Por vez primera se mira con angustia el desarrollo de un proceso no de sometimiento o proletarización, sino, más en general, de deshumanización. También el poder por el que se distingue la sociedad tecnológica es diferente a todos los poderes precedentes: no es el poder que se

sirve de las ideas, ni aquel que se sirve del dominio económico, ni el que se sirve de la fuerza coactiva. Es el poder científico, el poder del conocimiento que asegura el dominio indiscutido de la naturaleza y sobre los hombres, siendo a la vez el poder más impersonal y, por ello, más despersonalizador, más universal y, por ello, más nivelador, más racional y, por ello, racionalizador. En el universo tecnocrático, considerado como el estadio límite de una tendencia, así como también es un estadio límite de la tendencia opuesta, la sociedad sin Estado o la sociedad anárquica, la falta de libertad en el plano ideológico se presenta como el conformismo de masas, en el plano económico como mercantilización o reificación de toda forma de trabajo, también del trabajo intelectual, y en el plano político como exclusión de toda forma de participación activa en la dirección social. Pero a diferencia de las sociedades hasta ahora existentes, esta falta de libertad se sentiría no como una privación sino como la satisfacción de una necesidad, la necesidad precisamente de no ser libres: lo que en otros tiempos era la huida de la esclavitud se convertiría, en su contrario, en la «huida de la libertad».

16. Las formas actuales de la no-libertad

No es posible indicar, siquiera limitándose a los puntos más relevantes, los temas y problemas de la no-libertad en la sociedad contemporánea, tan amplia, variada, compleja y a veces contradictoria es la

discusión en torno a la cuestión. Pero sirviéndonos una vez más de la tripartición de las formas de poder, y tratando de aislar las doctrinas que aparecen en el centro de la discusión en estos años, me parece poder perfilar tres temas fundamentales (que enumero en el orden de emergencia histórica): en el plano económico, el tema de la alienación, de derivación marxiana; en el plano político, el tema de la burocratización (racionalización del poder legítimo en la forma del poder legal), de derivación weberiana; en el plano ideológico, el tema de la manipulación de la opinión a través de los medios de comunicación de masas, en el cual adquiere particular relieve la teoría crítica de la Escuela de Francfort. Los tres temas nacen en forma de crítica en el interior de la sociedad capitalista, como reflexiones sobre el desarrollo o la naturaleza del capitalismo moderno; pero su importancia reside en el hecho de que son válidos y se aplican continuamente para la crítica de las sociedades socialistas. Lo que tienen en común respecto de la crítica liberal de las sociedades despóticas es la tendencia a considerar las situaciones de no-libertad como un producto de estructuras objetivas más que de fuerzas históricas.

En la medida en que la categoría de la alienación se usa a menudo en el debate actual en un sentido genérico, en el sentido de pérdida de la propia personalidad, de devenir otro distinto de sí, o en el sentido filosófico hegeliano de no-ser-consigo-mismo (en tanto que opuesto al concepto hegeliano de libertad como ser-consigo-mismo), tiene en el lenguaje marxiano, no sólo en las obras juveniles, como así ha

sido sotenido, sino también en los escritos de madurez, un significado técnico preciso, con una referencia específica a la naturaleza del trabajo asalariado, es decir, del trabajo que caracteriza la sociedad capitalista. A pesar de que Marx no lo liga directamente con el tema de la libertad, la propiedad que tiene el trabajo asalariado de ser «alienado» es la propiedad por la cual la «actividad del obrero no es su propia actividad, pues pertenece a otro: es la pérdida de sí», o, con mayor precisión, «la alienación del obrero en su producto significa no sólo que su trabajo deviene objeto, algo que tiene existencia en el exterior, sino que existe fuera de él, le es extraño, y deviene una potencia distinta a él» (*Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Turín, 1968, pág. 72), una potencia a la que permanece sojuzgado, que lo somete, de la que deviene esclavo. De manera aún más precisa lo encontramos en una obra de madurez: «La riqueza por él [por el trabajador asalariado] creada se contrapone como riqueza ajena, la propia fuerza productiva como fuerza productiva de su producto, su enriquecimiento como empobrecimiento de sí mismo, su fuerza social como fuerza de la sociedad sobre él» (*Historia de las teorías económicas*, vol. III, Turín, 1954, pág. 280). Lo que la alienación así entendida tiene de singular y de significativo como forma de no-libertad es, ante todo, que el obrero se hace, por decirlo así, esclavo con sus propias manos; ya que el obrero moderno, a diferencia del esclavo de las civilizaciones antiguas, es formalmente libre, es su misma libertad la que se convierte en esclavitud, o es el presupuesto mismo del ser sustancial-

mente no-libre; en segundo lugar, siendo la fuerza de trabajo para el obrero lo único que posee, la alienación que él hace «libremente» del producto de su propio trabajo, termina por ser una alienación total (a saber, precisamente esa alienación total que, para Rousseau, era el fundamento de la esclavitud y que por ello él tenía como ilícita, salvo que estuviera hecha por ellos mismos), una privación total de la propia esencia de hombre. La diferencia entre un súbdito de un Estado despótico y el obrero de la forma de producción capitalista estriba, según Marx, en el hecho de que el primero es no-libre políticamente frente a un sujeto histórico bien definido (pero quizás es libre económica e ideológicamente); el segundo es quizá libre política e ideológicamente, pero es no-libre en el sistema global de la sociedad, es no-libre de una no-libertad que sólo puede redimirse con una inversión del sistema.

De las tres formas de poder legítimo descritas por M. Weber, la que corresponde a la sociedad capitalista es la forma de poder legal y racional, es decir, la forma de poder cuya legitimidad deriva del hecho de que los actos de poder se realizan teniendo en cuenta normas generales preestablecidas, a diferencia de lo que sucede en la forma de poder tradicional (propia de las sociedades precapitalistas), donde el poder se ejerce siguiendo tradiciones a las que el príncipe no está estrictamente vinculado, y las relaciones de poder son relaciones personales, no fijadas previamente de modo vinculante. La empresa capitalista no puede desarrollarse si no es sobre la base del cálculo racional de las utilidades, y, por lo tanto,

necesita una estructura de poder que consienta la mayor previsibilidad de las acciones y admita el mínimo espacio al arbitrio individual. El sistema estatal que da vida a la forma de poder legal es el sistema que se caracteriza por un gran aparato burocrático, el cual, como una gran red, contiene la actividad de los funcionarios e impide sus movimientos delimitando rigurosamente sus roles, fijando su posición jerárquicamente, extendiéndose poco a poco a toda la sociedad, haciéndose indispensable y proveyendo directamente la organización de todas las actividades que se lleven a cabo, desde la actividad económica a la escolar: en tanto «espíritu encarnado», esta gran máquina (de nuevo la *machina machinarum* de Hobbes) tiene el poder de constreñir a los hombres a su servicio. El destino de las sociedades modernas caracterizadas por las grandes empresas, no sólo de las sociedades capitalistas sino también, como Weber anticipa, incluso con mayor celeridad, de las que discurren hacia el socialismo, es la competición hacia la burocratización, y, por consiguiente, la transformación en «estructura de acero», en la que quedarán sepultadas las ilusiones de los liberales del siglo XIX y de los socialistas del siglo XX.

En las páginas ya clásicas de T. W. Adorno sobre la industria cultural están contenidos los temas principales, sublimados en la obra marcusiana, y luego repetidos, amplificados, dogmatizados en la literatura sobre las contradicciones de las sociedades más avanzadas, relativos al universo represivo originado por los medios de comunicación de masas. A través de los medios de comunicación de masas, también el

arte, lo que habría de ser lo más irrepetible y creativo, se convierte en un producto como los demás, reproducible hasta el infinito, consumible, una mercancía que el público compra o es inducido a comprar con la misma falta de gusto personal con que se compra una jabonera o un par de zapatos. Frente al producto de la industria cultural, el individuo no debe hacer trabajar su cabeza: el producto se vende terminado y listo para el uso. No hay que pensar sino en divertirse, no hay que verse turbado, sobresaltado, atormentado, sino que uno ha de distraerse, tranquilizarse, congraciarse consigo mismo y con la sociedad. El efecto es un embotamiento general, una nivelación de gustos y aspiraciones, una completa e incruenta despersonalización, la eliminación de la silenciosa intimidad a cambio de una impúdica y ruidosa publicitación: «La industria cultural ha creado perfectamente al hombre como ser genérico. Cada uno es sólo eso por lo que puede sustituirse por cualquier otro: es fungible, un ejemplar» (M. Horkheimer y T. Adorno, *Dialectica dell'illuminismo*, Turín, 1966, pág. 157). En esta situación, hablar aún de libertad puede parecer una blasfemia, un modo de mencionar el nombre de Dios en vano; una palabra demasiado solemne para un mundo tan modesto y conformista, donde el lugar de la inteligencia lo ocupa la repetición, la imitación, la aceptación incondicional de la lógica del dominio. El protagonista, si es que puede emplearse aún esta palabra de otros tiempos, de la sociedad dominada por la industria cultural es el siervo sublimado y satisfecho, precisamente lo contrario del ciudadano de Rousseau, que estaba «constreñido a ser libre».

17. Los problemas actuales de la libertad

Como la libertad nace continuamente en el seno mismo de la libertad, a igual título puede decirse que la libertad renace continuamente en el seno mismo de la no-libertad. Parece como si a un intensificarse de las nuevas formas de dominio correspondiera un agudizarse de la necesidad de libertad. Al mismo tiempo, cuanto más se multiplican las insidias del poder tanto más se fortifican las defensas de la libertad. En una rápida visión de conjunto de los problemas de la libertad en la sociedad contemporánea, me parece que pueden distinguirse dos temas principales: por un lado, el emerger de demandas de libertad completamente nuevas y, por el otro, nuevas formas de defensa de las antiguas.

En el tema de la libertad negativa, el problema nuevo es el problema de la libertad del trabajo. Se comprende de suyo que un problema de este género no puede plantearse sino en una época como la nuestra, de vertiginosos progresos técnicos. Tradicionalmente, la mayor parte de las peticiones de libertad negativa, dirigidas como estaban contra la opresión política y sacerdotal, contra las dos grandes instituciones que englobaban toda la vida del hombre, quedaron circunscritas al ámbito superestructural. En el plano estructural, la libertad económica significó libertad de poseer, de llevar a cabo

operaciones económicamente rentables, de acumular bienes sin límite, pero nunca libertad de trabajo: el no trabajar, si acaso, podía ser una consecuencia del derecho a la acumulación indefinida, no un presupuesto: estuvo siempre considerado un privilegio y no un derecho. El trabajo estuvo siempre justificado como una ineluctable necesidad o directamente exaltado como un deber. Solamente hoy comienza a aparecer el problema del derecho no sólo al trabajo reducido al mínimo indispensable sino, en el límite, a la eliminación del trabajo pesado, ingrato, alienante, a través del progreso de la automoción. La nueva imagen de la sociedad libre que hoy aparece en la mente de los utopistas sociales ya no es la de la sociedad sin esclavitud política, sino la de la sociedad sin la esclavitud del trabajo. También la libertad positiva estuvo concebida hasta hoy casi exclusivamente como ampliación de la esfera de autodeterminación a la esfera política. Una de las novedades de estos últimos años es que las peticiones de autodeterminación se hacen valer, con una audacia que hubiera sido impensable hace tan sólo unos años, en instituciones que parecían incontrolables, necesariamente fundadas en el principio de autoridad y obediencia absoluta: la iglesia, la escuela, la fábrica, incluso el ejército. Son discutidas, criticadas, contestadas las así llamadas instituciones totales, como los manicomios y cárceles, cuya función excepcional, como excepcional ha sido siempre enjuiciado el comportamiento anormal o desviado, las había mantenido siempre a salvo de toda reivindicación de libertad. Pero en una época que por vez primera

en la historia ha sido testimonio de los campos de exterminio, la contestación de las instituciones totales es un desafío que puede parecer incluso demasiado jactancioso o demasiado ingenuo, pero es también uno de esos episodios que muestran, más allá de cualquier otra consideración, la realidad profunda del nexo dialéctico entre libertad y no-libertad.

Por lo que se refiere a las nuevas formas de defensa de las viejas libertades, se hace necesario señalar la tendencia que se manifiesta rápidamente después de la segunda guerra mundial hacia una protección internacional de los derechos del hombre, a los que se refiere, desde el Preámbulo, el Estatuto de las Naciones Unidas. Con la Declaración universal de los derechos del hombre, aprobada por la Asamblea de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, se hizo el primer intento de universalizar, esto es, de extender a todos los pueblos de la tierra aquellos principios de libertad que habían sido afirmados por las primeras constituciones liberales en los límites del Estado nacional. Esta sólo enunciada y solemnemente proclamada universalización, habría de ser el presupuesto natural de garantía internacional. En tanto que el problema no ha sido prácticamente resuelto, salvo la aún endeble y tímida institución de la Comisión de los Derechos del Hombre, la línea de tendencia que expresa no puede infravalorarse. La garantía de los derechos del hombre contra la violación permanente del Estado, que debería ser su protector, es una respuesta en un nivel más alto de la eterna pregunta: *Quis custodiet custodes?* Cada nuevo intento de respuesta a esta pregunta, aunque im-

perfecto e incompleto, es, en la medida en que propone nuevas formas de control del poder, una respuesta a una demanda de libertad.

18. Consideración final

Nadie puede pretender conocer el destino de la libertad en el mundo. Quien se limite a observar lo que pasa, estará tentado de hacer una reflexión. En el siglo pasado, como he dicho al final de la primera parte, florecieron las más diversas ideaciones utópicas de una sociedad finalmente liberada: y estaba bien enraizada la convicción de que el destino de la humanidad fuera la libertad. Después sucedió lo que ha sucedido: ha sucedido que en la entrada de los campos de esclavitud y exterminio estuviera escrito, en una diabólica falsificación: «El trabajo nos hace libres». En este siglo no conozco utopías, ideaciones fantásticas de la sociedad futura, que no describan, por el contrario, universos de dominación y de desolado conformismo. La única esperanza es que, también esta vez, los incautos profetas no tengamos razón.

Bibliografía

ABBATE, M., *Libertà e società di massa*, Bari, 1966.

ADLER, J.M., *The idea of freedom. A dialectical examination of the conceptions of freedom*, Nueva York, 1958.
BAY, C., *The structure of freedom*, Stanford, 1958.
BERLIN, I., *Four essays on liberty*, Oxford, 1969.
BOBBIO, N., «Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri», en *Politica e cultura*, Turín, 1955, págs. 160-194.
CERRONI, U., *La libertà dei moderni*, Bari, 1968.
CRANSTON, M., *Freedom. A new analysis*, Londres, 1953.
CROCE, B., *Principio, ideale e teoria: a proposito della teoria filosofica della libertà*, en *Il carattere della filosofia moderna*, Bari, 1941, págs. 104-124.
FRIEDRICH, C.J., comp., *Nomos IV yearbook of the American society for political and legal philosophy: liberty*, Nueva York, 1962.
FROMM, E., *Escape from freedom*, Nueva York, 1959 (trad. cast.: *El miedo a la libertad*, Barcelona, Paidós, 1991).
MARCUSE, H., *An essay on liberation*, Boston, 1969,.
MATTEUCCI, N., *Il liberalismo in un mondo in trasformazione*, Bolonia, 1972.
MILNE, A.J.M., *Freedom and rights. A philosophical synthesis*, Londres, 1968.
OPPENHEIM, F.E., *Dimensions of freedom. An analysis*, Nueva York, 1962.